

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Κατασκευή του «άλλου» και περιχαράκωση του ευρωπαϊκού «εμείς»:
Αναπαραστάσεις στον ελληνικό Τύπο στη συγκυρία της ανάπτυξης της
«ισλαμιστικής τρομοκρατίας»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Σταύρος Μαλιχούδης

5315M008

Αθήνα, 2017

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Λέκτορας Χαρά Καραγιαννοπούλου (Πάντειο Πανεπιστήμιο, επιβλέπουσα)
2. Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Μαριάννα Ψύλλα (Πάντειο Πανεπιστήμιο, μέλος)
3. Επίκουρη Καθηγήτρια Μαριλένα Κοππά (Πάντειο Πανεπιστήμιο, μέλος)

Copyright © Σταύρος Μαλιχούδης, 2017

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται στον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Περίληψη:

Η Ευρώπη, τα τελευταία χρόνια, εν μέσω πολύμορφων κραδασμών στο εσωτερικό της, διέρχεται μια διαδικασία μετασχηματισμού των σχέσεων και αφηγημάτων που νωρίτερα αποτελούσαν γνώρισμα της κοινωνικής, πολιτικής, και πολιτισμικής της ταυτότητας: μια διαδικασία συντηρητικοποίησης και αναζωπύρωσης εθνικιστικών προκλήσεων. Σε αυτή την πολιτική και ιδεολογική περιχαράκωση, σημαντικό ρόλο έρχεται να παίξει η ανάπτυξη της «ισλαμιστικής τρομοκρατίας», εκφρασμένης πλέον ως απειλή ακόμη και εντός του ευρωπαϊκού εδάφους.

Η παρούσα διπλωματική εργασία εξετάζει τις επιπτώσεις που είχαν τα τρία κρίσιμα τρομοκρατικά χτυπήματα της τελευταίας περιόδου- στο Παρίσι και τις Βρυξέλλες, αντίστοιχα- στη νοηματοδότηση και την εκ νέου αμυντική περιχαράκωση της ευρωπαϊκής ταυτότητας, όπως αποτυπώνονται σε επίπεδο δημόσιου λόγου. Η μεθοδολογία που αξιοποιείται είναι η Κριτική Ανάλυση Λόγου, με αντικείμενο ανάλυσης το κειμενικό περιεχόμενο των εφημερίδων *Η Αυγή* και *Η Εφημερίδα των Συντακτών*.

Λέξεις-κλειδιά:

Ευρώπη, ισλαμική τρομοκρατία, εθνικισμός, Κριτική Ανάλυση Λόγου, Ευρωπαϊκή ταυτότητα

Abstract:

In recent years, Europe has been experiencing a process of transformation of the relations and narratives that were earlier crucial to its social, political and cultural identity: a process of conservatism and of revival of nationalist challenges. In this political and ideological excursion, the development of "Islamic terrorism," lately expressed as a threat even within the European territory, has an important role.

This thesis examines the impact of the three critical terrorist attacks of the last period - in Paris and Brussels, respectively - on the concept and re-defensive engraving of the European identity, as reflected at the level of public discourse. The methodology used is the Critical Discourse Analysis, while the texts that come under analysis are extracted from the newspapers *I Avgi* and *I Efimerida ton Sintakton*.

Keywords:

Europe, European identity, nationalism, Critical Discourse Analysis, islamic terrorism

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ θερμά την επιβλέπουσά μου, κα Χará Καραγιαννοπούλου, για την υποστήριξη της στη συγγραφή της εργασίας, τις καίριες επισημάνσεις και την σχολαστική της ματιά στο περιεχόμενό αυτής.

Ευχαριστώ ειλικρινά την κα Αλεξάνδρα Ζαββού, για την πολύμηνη ψυχική και πρακτική της υποστήριξη, την βαθιά ενασχόλησή της με το ερευνητικό μου εγχείρημα από τις απαρχές του ακόμη, την καθοδήγηση και τη γενναιόδωρη παροχή συμβουλών, καθώς και για το πραγματικό της ενδιαφέρον αναφορικά με την πορεία και την ολοκλήρωση της εργασίας, όταν δυσκολίες έκαναν την εμφάνισή τους.

Ευχαριστώ ακόμη την κα Μαριλένα Κοππά και την κα Μαριάννα Ψύλλα, μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής της διπλωματικής μου εργασίας, για τις διορατικές επισημάνσεις τους και τις ουσιαστικές τους υποδείξεις, που σίγουρα έκαναν την παρούσα εργασία πιο γόνιμη, ολοκληρωμένη, και μεστή.

Ευχαριστώ την οικογένειά μου που είναι πάντα εκεί, όσα χιλιόμετρα απόστασης και αν υπάρχουν ανάμεσά μας κάθε φορά, και τους φίλους που είναι οικογένεια. Ευχαριστώ την Αναστασία Καρούτη για την γόνιμη ανταλλαγή σκέψεων και προβληματισμών κατά τη διάρκεια της εκπόνησης των διπλωματικών μας εργασιών και το Πάντειο Πανεπιστήμιο για την πολύτιμη ευκαιρία που μου έδωσε να περάσω ένα τμήμα της έρευνας και συγγραφής της διπλωματικής μου εργασίας στην Ισπανία και συγκεκριμένα το πανεπιστήμιο της Γρανάδας, ως μεταπτυχιακός φοιτητής με το πρόγραμμα Erasmus. Τους εργαζομένους του γραφείου Erasmus του πανεπιστημίου μας, αναμφισβήτητα πρότυπο συναίσθησης, επαγγελματισμού και ευαισθησίας για κάθε υπάλληλο σήμερα, και τις συμφοιτήτριες και τους συμφοιτητές μου από τους

οποίους είχα μόνο να μάθω, κατά τη διάρκεια του μεταπτυχιακού προγράμματος.

Ευχαριστώ τον Αμίν και τον Οσάμα, που σε κάποιες ιδιαίτερες ώρες με ξενάγησαν στη γειτονιά τους, το Μόλενμπεκ των Βρυξελλών, όπως επίσης και τον Χάμσα και την οικογένειά του στην Ανδαλουσία, που μου έδειξαν πώς άνθρωποι διαφορετικής θρησκείας μπορούν να συνυπάρξουν δημιουργικά και γόνιμα μαζί – αρκεί μονάχα να το θέλουν.

Πίνακας περιεχομένων

Εισαγωγή.....	8
Τα γεγονότα.....	8
Ο προβληματισμός.....	9
Η δομή της εργασίας.....	11
Μέρος Α'.....	14
Κεφάλαιο 1. Μεθοδολογία.....	14
1.1. Το θεωρητικό πλαίσιο.....	14
1.2. Η κοινωνιοπολιτισμική προσέγγιση του Fairclough.....	16
1.3. Η επιλογή των εφημερίδων.....	19
1.4. Το ιδεολογικό πλαίσιο των εφημερίδων.....	22
1.5. Η επιλογή του υλικού.....	25
Κεφάλαιο 2. Βιβλιογραφική Επισκόπηση.....	28
2.1. Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο Οριενταλισμός.....	28
2.2. Μέσα, Ισλάμ και μειονότητες στην Ευρώπη.....	33
2.3. Από την ισλαμοφοβία στην μουσουλμανοφοβία.....	38
2.4. Φυλετικοποίηση, πολιτισμικός και θεσμικός ρατσισμός.....	39
α) φυλετικοποίηση.....	40
β) πολιτισμικός ρατσισμός.....	42
γ) θεσμικός ρατσισμός.....	43
2.5. Η ελληνική ασυμβίβαστη φαντασιακή κοινότητα.....	45
Μέρος Β'.....	50
Κεφάλαιο 3. Κριτική Ανάλυση Λόγου.....	50
3.1. Η σύγκρουση των πολιτισμών.....	50
α) Η βαρβαρότητα ως έκφραση υποτέλειας και πρωτογονισμού.....	50
β) Το στατικό και περίκλειστο Ισλάμ.....	61
γ) Σύγκρουση αρρενωποτήτων.....	66
3.2. Η ωραία Γαλλία.....	72
3.3. Ασφάλεια και ελευθερία.....	80
3.4. Η (χριστιανική) Ευρώπη.....	86
3.5. Συζήτηση.....	89
4. Συμπεράσματα.....	102
5. Βιβλιογραφία.....	106
6. Παράρτημα.....	114

Εισαγωγή

Τα γεγονότα

Το πρωινό της 7ης Ιανουαρίου 2015, δύο νεαρά αδέρφια εισβάλλουν στα γραφεία της εβδομαδιαίας σατιρικής εφημερίδας Charlie Hebdo στο Παρίσι και ανοίγουν πυρ, σκοτώνοντας 12 άτομα. Τις αμέσως επόμενες ημέρες ορισμένα ανάλογα περιστατικά ακολουθούν στη γαλλική πρωτεύουσα, με σημαντικότερο εκ των οποίων την ομηρία πολιτών σε ένα εβραϊκό σούπερ μάρκετ στα ανατολικά της πόλης, και ο συνολικός αριθμός των νεκρών ανέρχεται πια σε 17 ανθρώπους. Δέκα περίπου μήνες αργότερα, το βράδυ της 13ης Νοεμβρίου του ίδιου έτους, μια σειρά από επιθέσεις πραγματοποιούνται και πάλι στο Παρίσι, και συγκεκριμένα στο συναυλιακό χώρο του Bataclan, σε καταστήματα εστίασης της γαλλικής πρωτεύουσας και στο γήπεδο όπου αγωνιζόταν η εθνική ομάδα ποδοσφαίρου, με απολογισμό τουλάχιστον 130 νεκρούς.

Στις 22 Μαρτίου του επόμενου έτους, στο στόχαστρο βρίσκονται το αεροδρόμιο Zaventem και το μετρό των Βρυξελλών, της πρωτεύουσας του Βελγίου που παράλληλα αποτελεί διοικητικό κέντρο της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Οι δράστες των επιθέσεων, που σχετίζονταν και με τις επιθέσεις του Νοεμβρίου που είχε προηγηθεί, αφαιρούν τη ζωή 32 ανθρώπων, με τις βελγικές Αρχές να κηρύττουν τριήμερο εθνικό πένθος και να αυξάνουν το επίπεδο ασφαλείας στη μέγιστη βαθμίδα – όπως ακριβώς είχαν πράξει και οι γαλλικές, ύστερα από τις δύο επιθέσεις στη Γαλλία.

Πέρα από τη χρονική ακολουθία που τα συνδέει μεταξύ τους, τα παραπάνω περιστατικά συνέχει μια κοινή συνισταμένη, ένα κοινό πλαίσιο αναφοράς: στο σύνολό τους, πρόκειται για γεγονότα που έγιναν αντιληπτά, καλύφθηκαν δημοσιογραφικά και αποκρυσταλλώθηκαν νοηματικά, σε πανευρωπαϊκό επίπεδο, ως επιθέσεις ισλαμιστικής τρομοκρατίας. Και μάλιστα, πιο συγκεκριμένα, ως πράξεις που σηματοδοτούν την *αναβίωση* της ισλαμιστικής τρομοκρατίας, πλέον επί ευρωπαϊκού

εδάφους.

Ο προβληματισμός

Τα τελευταία χρόνια, εν μέσω πολύμορφων κραδασμών στο εσωτερικό της, η Ευρώπη διέρχεται μια διαδικασία μετασχηματισμού των σχέσεων και αφηγημάτων που πρωτύτερα αποτελούσαν γνώρισμα της κοινωνικής, πολιτικής και πολιτισμικής της ταυτότητας. Πρόκειται για μια διαδικασία συντηρητικοποίησης, που πραγματοποιείται παράλληλα με την αναζωπύρωση των εθνικιστικών προκλήσεων και διεκδικήσεων, οι οποίες εκφράζονται εντονότερα σε σχέση με το παρελθόν. Ταυτόχρονα, τα ευρωσκεπτικιστικά κι αποσχιστικά κινήματα σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες ισχυροποιούνται, τυγχάνοντας πρωτόγνωρης απήχησης, κι ενδυναμώνεται η ρητορική που βάλλει κατά της πολυπολιτισμικότητας, κατά των ανοικτών συνόρων και της ελεύθερης μετακίνησης εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο σε αυτή την ιδεολογική και πολιτική περιχαράκωση έρχεται να παίξει η ανάπτυξη της «ισλαμιστικής τρομοκρατίας», εκφρασμένης πλέον ως απειλής, με όρους επιτακτικότητας συχνά στο δημόσιο διάλογο, ακόμη και εντός του ευρωπαϊκού εδάφους. Ως αφετηρία για την ανάπτυξη της «ισλαμιστικής τρομοκρατίας» στην Ευρώπη εκλαμβάνονται τα τρία περιστατικά συντονισμένων επιθέσεων που παρουσιάστηκαν στο προηγούμενο τμήμα της Εισαγωγής. Μέσα από την κάλυψη και τον σχολιασμό των τρομοκρατικών επιθέσεων παράγονται νέες εννοιολογήσεις και αναδεικνύονται νοσηματοδοτήσεις, η δυναμική των οποίων δεν περιορίζεται αποκλειστικά στα γεγονότα καθαυτά, ενώ αναθερμαίνονται και προϋπάρχοντες λόγοι.

Οι ερμηνείες που παράγονται φτάνουν να αφορούν το ίδιο το Ισλάμ και τους μουσουλμάνους Ευρωπαίους πολίτες και μετανάστες που κατοικούν στην Ευρώπη και, κατ' επέκταση, όχι απλώς το Ισλάμ και την Ευρώπη, αλλά περισσότερο το Ισλάμ

εντός της Ευρώπης, όπως επίσης και γενικότερα την αναπαράσταση των μουσουλμάνων στην ευρωπαϊκή δημόσια σφαίρα. Κατά συνέπεια, εννοιολογήσεις παράγονται και αναφορικά με την -"αυθεντική"- ευρωπαϊκή ταυτότητα και τα χαρακτηριστικά που -αδιαμφισβήτητα- την διέπουν και την συναπαρτίζουν στην πολιτική, πολιτισμική και κοινωνική συγκυρία του σήμερα.

Η παρούσα διπλωματική εργασία εξετάζει τις επιπτώσεις που είχαν τα τρία κρίσιμα τρομοκρατικά χτυπήματα της περιόδου 2015-2016 στην νοσηματοδότηση της ευρωπαϊκής ταυτότητας, καθώς και στην περιγραφή της ετερότητας προς αυτήν. Επίσης, διερευνά τις εξελίξεις στον μετασχηματισμό των πρότερων ευρωπαϊκά ηγεμονικών αφηγημάτων της πολυπολιτισμικότητας, της ανεκτικότητας, και της προάσπισης των ελευθεριών του ατόμου.

Ορισμένα αφετηριακά ερωτήματα, πάνω στα οποία η εργασία φιλοδοξεί να δώσει απαντήσεις, θα μπορούσαν να συνοψιστούν ως εξής: Ποιό υποκείμενο δύναται να θεαθεί, πλέον, ως «ευρωπαϊκό» και ποιές ιδιότητες, ποιές στάσεις και ποιά στοιχεία συμπεριφορών αποκρυσταλλώνονται στο δημόσιο λόγο ως «ευρωπαϊκά», αντίστοιχα, μέσα από την διαμεσολάβηση και ερμηνεία ελληνικών εφημερίδων; Μέσα από την επισήμανση ποιών ιδεολογικών και πολιτισμικών αντιθέσεων κατασκευάζεται ο «άλλος» και ποιά η πιθανή *χρηστικότητα* και λειτουργία της ανάδειξης της συγκεκριμένης σχέσης ετερότητας; Ο ρατσισμός είναι η κατ' εξοχήν πολιτισμική κατασκευή που δύναται να θέσει όρια και περιορισμούς μεταξύ των ατόμων που συναπαρτίζουν το κοινωνικό σύνολο. Οπότε, ποιά είναι η μορφή που παίρνει ο ευρωπαϊκός ρατσισμός εν μέσω των επιθέσεων, από ποιά ιδεολογική δεξαμενή αντλεί τα επιχειρήματά του και ποιές είναι οι παραδοχές που ανάγονται σε καθεστώς κοινής αλήθειας μέσα απ' αυτά; Και τέλος, εκφράζεται στην πραγματικότητα ένας εξ ολοκλήρου κοινός, αδιαφοροποίητος και άρρηκτος ευρωπαϊκός λόγος σχετικά με τις νοσηματοδοτήσεις της ευρωπαϊκής ταυτότητας και της ετερότητας προς αυτήν, ή διατρέχεται από διαφοροποιήσεις, αντεκδικήσεις στο πεδίο της ιδεολογικής διαπάλης

και πληθυντικότητα νοηματοδοτήσεων;

Βεβαίως, κατά τη διάρκεια της αναμέτρησης με το ακαδημαϊκό και ερευνητικό υλικό που αξιοποιήθηκε στην παρούσα εργασία, προέκυψαν νέα ερωτήματα, που με την σειρά τους κατεύθυναν την έρευνα σε περαιτέρω συλλογισμούς. Η εμβάθυνση στη σχετική βιβλιογραφία σε συνδυασμό με την Κριτική Ανάλυση Λόγου σε κειμενικό υλικό δύο ελληνικών ημερησίων εφημερίδων, θεωρήθηκε πως θα μπορέσουν να προσφέρουν μια όσο το δυνατόν βαθύτερη κατανόηση του ζητήματος.

Η δομή της εργασίας

Η εργασία χωρίζεται σε δύο μέρη τα οποία αποτελούνται από επί μέρους κεφάλαια.

Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζεται η μεθοδολογία ανάλυσης λόγου που θα αξιοποιηθεί στο παρόν ερευνητικό εγχείρημα. Πιο συγκεκριμένα, η μέθοδος ανάλυσης λόγου που χρησιμοποιείται είναι η Κριτική Ανάλυση Λόγου και τα αποσπάσματα στα οποία πραγματοποιείται έχουν αντληθεί από τις ηλεκτρονικές εκδόσεις δύο σύγχρονων αριστερών ημερήσιων ελληνικών εφημερίδων: την *Αυγή* και την *Εφημερίδα των Συντακτών*. Η επιλογή για την ανάλυση υλικού που προέρχεται από δύο εφημερίδες που ιδεολογικά εντάσσονται στον ευρύτερο χώρο της Αριστεράς¹ σχετίζεται, μεταξύ άλλων, με την συγκυρία ύπαρξης μιας κυβέρνησης στην Ελλάδα, στην οποία ένα Κόμμα της ριζοσπαστικής Αριστεράς συμμετέχει κατά πλειοψηφία.

Αφορμάται, ακόμη, από την ιδιότυπη σχέση της Ελληνικής Αριστεράς με την Ευρωπαϊκή Ένωση, ιδιαίτερα κατά τα τελευταία χρόνια και φτάνοντας έως το

¹ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση των λόγων επιλογής των συγκεκριμένων εφημερίδων και του ιδεολογικού συγκειμένου εντός του οποίου η διαμεσολαβητική τους δράση εντάσσεται, βλ. σχετικό κεφάλαιο.

σήμερα, καθώς και με τον αριστερό λόγο που παραδοσιακά προασπίζεται την πολυπολιτισμικότητα και διεκδικεί την κατοχύρωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των μειονοτήτων, στοιχεία τα οποία συνδιαμορφώνουν την σύνθετη και αντιφατική, ίσως, σχέση που αναδύεται ανάμεσα στον ευρωπαϊκό και τον ελληνικό δημόσιο λόγο μετά τα τρομοκρατικά χτυπήματα. Όσον αφορά τα κειμενικά αποσπάσματα που αναλύονται, πρόκειται για ποικίλα άρθρα -ειδησεογραφικά και αρθρογραφία, συνεντεύξεις κι ανταποκρίσεις, άρθρα παρέμβασης- τα οποία εντάσσονται στο χρονικό διάστημα ενός μήνα (30 ημερών) από την ημερομηνία πραγματοποίησης κάθε επίθεσης.

Το δεύτερο κεφάλαιο περιλαμβάνει τη Βιβλιογραφική Επισκόπηση. Στο κεφάλαιο αυτό επιχειρείται η ανάδειξη των κυριότερων σημείων και αξόνων ενδιαφέροντος του διεθνούς ακαδημαϊκού διαλόγου που σχετίζονται με το θέμα της εργασίας, και ειδικότερα αναφορικά με το ζήτημα της δημόσιας παρουσίας του Ισλάμ στον ευρωπαϊκό δημόσιο χώρο και τη θέση των μουσουλμανικών μειονοτήτων στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Παρουσιάζεται η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών του Samuel Huntington, η οποία παρότι έχει δεχθεί έντονη κριτική κατά τη διάρκεια των 20 χρόνων που μεσολάβησαν από την έκδοση του πρώτου άρθρου του αμερικανού συγγραφέα που ανέπτυξε τη θεωρία, υπογραμμίζεται πως από την 11η Σεπτεμβρίου 2001 κι έπειτα, «αποτελεί πλέον πολιτισμική και κοινωνική πραγματικότητα για μεγάλο ποσοστό ανθρώπων στη Δύση» (Marranci 2004, 110).

Αρχικά, παρουσιάζεται η συγκεκριμένη θεωρία και στη συνέχεια ακολουθούν τα κυριότερα σημεία της κριτικής που της έχει ασκηθεί. Ακολουθεί η περί Οριενταλισμού πραγματεία του Edward Said και ο ακαδημαϊκός διάλογος αναφορικά με τους τρόπους λειτουργίας των ευρωπαϊκών Μέσων στην κάλυψη του Ισλάμ. Σκοπός είναι να εξεταστεί κριτικά η πιθανή αναθέρμανση των θέσεων του Huntington και να εξεταστούν οι ενδεχόμενες επιπτώσεις για την αναπαράσταση των μουσουλμανικών μειονοτήτων στο δημόσιο διάλογο, στον απόηχο των επιθέσεων

«ισλαμιστικής τρομοκρατίας» που εξετάζουμε. Ακόμη, πραγματοποιείται μια χαρτογράφηση του ακαδημαϊκού διαλόγου γύρω από τις έννοιες της ισλαμοφοβίας, της μουσουλμανοφοβίας, και της φυλετικοποίησης, όπως και αναφορικά με τον μετασχηματισμό του ρατσισμού και την έκφρασή του σε θεσμικό επίπεδο. Στην τελευταία ενότητα του κεφαλαίου, το ενδιαφέρον στρέφεται στην ελληνική περίπτωση.

Ακολουθεί το δεύτερο μέρος της εργασίας, που περιλαμβάνει το τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο. Το τρίτο κεφάλαιο αποτελεί το κεφάλαιο της Ανάλυσης. Αξιοποιώντας τα εργαλεία της Κριτικής Ανάλυσης Λόγου πραγματοποιείται η ανάλυση αποσπασμάτων άρθρων προερχόμενων από τις εφημερίδες *Η Αυγή* και *Η Εφημερίδα Των Συντακτών*, με βάση ορισμένους κεντρικούς θεματικούς άξονες. Οι άξονες αυτοί αφορούν την έννοια της βαρβαρότητας και τις νοσηματοδοτήσεις που κατασκευάζονται γύρω απ' αυτήν· τη γενικευτική και μονοδιάστατη αναπαράσταση του Ισλάμ· το βίωμα της εμπειρίας των τριών επιθέσεων σε εθνικό και υπερεθνικό, δηλαδή ευρωπαϊκό επίπεδο· τέλος, εξετάζει το αφήγημα, περί μιας θρησκευτικά ουδέτερης, πλήρως εκκοσμηκευμένης Ευρώπης. Έμφαση δίνεται στις έμφυλες, ταξικές, φυλετικές και εθνοτικές σημασιοδοτήσεις των αναπαραστάσεων ταυτότητας και ετερότητας, ειδικότερα όπως αυτές διαπλέκονται με τους νέους κοινωνικούς ανταγωνισμούς που προκύπτουν.

Η υπο-ενότητα με την οποία ολοκληρώνεται το τρίτο κεφάλαιο είναι η ενότητα της Συζήτησης. Στην εν λόγω ενότητα πραγματοποιείται μια περαιτέρω εστίαση και εμβάθυνση στα ζητήματα που έχουν τεθεί υπό ανάλυση. Εξετάζονται οι συσχετισμοί ανάμεσα στη βιβλιογραφία στην οποία η εργασία βασίζεται και στα ευρήματα της ανάλυσης, με σκοπό την εξαγωγή γενικότερων συμπερασμάτων και την ανάπτυξη περαιτέρω ερωτημάτων και συλλογισμών.

Το τέταρτο κεφάλαιο είναι το κεφάλαιο των Συμπερασμάτων. Μέσα από την

καταγραφή των συμπερασμάτων κάθε ενότητας πραγματοποιείται μια προσπάθεια να ανιχνευθούν και να επισημανθούν οι μεταξύ τους συνδέσεις και, ακόλουθα, οι προεκτάσεις που αυτές σηματοδοτούν, σε ένα πιο καθολικό πλαίσιο.

Ακολουθεί η Βιβλιογραφία, όπου παρουσιάζεται το σύνολο των μονογραφιών και επιστημονικών άρθρων που έχουν υποστηρίξει επιστημολογικά την εργασία και το Παράρτημα, στο οποίο περιέχονται, αφενός, καταλογογραφημένα τα άρθρα των δύο εφημερίδων που χρησιμοποιήθηκαν στο κεφάλαιο της Ανάλυσης.

ΜΕΡΟΣ Α΄

Κεφάλαιο 1. Μεθοδολογία

1.1 Το θεωρητικό πλαίσιο

Στην παρούσα διπλωματική εργασία, ως μέθοδος ανάλυσης περιεχομένου επιλέγεται μια ποιοτική μέθοδος έρευνας η Κριτική Ανάλυση Λόγου, εφεξής αναφερόμενη ως ΚΑΛ (*Critical Discourse Analysis, CDA*). Έχει αναπτυχθεί ο ισχυρισμός πως η συνοχή κι ενότητα του συγκεκριμένου «ευρύτερου θεωρητικού κινήματος είναι μάλλον χαλαρή» (Philips και Jorgensen 2009, 115), καθώς «η ΚΑΛ είναι ένα θεωρητικό πλέγμα διαφορετικών προσεγγίσεων ανάλυσης λόγου» (Στάμου 2014, 178), δίχως σε καμία περίπτωση να προτείνει έναν αποκλειστικό κι απόλυτο τρόπο επεξεργασίας του προς εξέταση υλικού. Ωστόσο, είναι γενικότερα κοινώς αποδεκτό ότι το σύνολο των προσεγγίσεων που εντάσσονται στο πεδίο της ΚΑΛ ομοιάζουν

μεταξύ τους σε ένα κύριο, αφετηριακό σημείο, άκρως καθοριστικό για τη διάρθρωση της ανάλυσης: πάντοτε, στον πυρήνα του ενδιαφέροντός τίθενται ο εντοπισμός και η ανάδειξη των -υπαρκτών, αλλά συχνά υποδόριων, κι ως εκ τούτου αδιόρατων- τρόπων με τους οποίους η γλώσσα, η κοινωνία και η ιδεολογία συνδέονται (Fairclough 1989, 5).

Ως προς το συγκεκριμένο κοινό χαρακτηριστικό, η ΚΑΛ αποτελεί τομή στο σύνολο των κοινωνιογλωσσολογικών προσεγγίσεων, όσο και γενικότερα στη Θεωρία του Λόγου (Discourse Theory), εφόσον εκκινεί από την παραδοχή πως η εξουσία, στη συγκυρία της εποχής μας ιδιαίτερα, ασκείται συναινετικά. Η υιοθέτηση της ΚΑΛ προϋποθέτει πως η εξουσία ασκείται παραγωγικά και όχι κατασταλτικά: οι άνθρωποι πλέον δεν εξαναγκάζονται, αλλά πείθονται μέσω της ιδεολογίας. Κι εκεί ακριβώς αναδεικνύεται η κομβική σημασία της διάστασης του λόγου που εργαλειακά μπορεί να υποστηρίξει την επιτέλεση του συγκεκριμένου σκοπού. Κατ' επέκταση, διαφαίνεται η αναγκαιότητα της μελέτης και της σήμανσης των χαρακτηριστικών του λόγου από τους ερευνητές.

Εκλαμβάνοντας τη γλωσσική χρήση ως «λόγο», δηλαδή ως μια μορφή κοινωνικής πρακτικής, η ΚΑΛ θέτει υπό εξέταση τις οικοδομήσεις αναπαράστασης της κοινωνικής πραγματικότητας, οι οποίες δύνανται να παγιώνουν, να συντηρούν, να αμφισβητούν, να περιχαράκωνουν ή και να μετασχηματίζουν σχέσεις εξουσίας, ιδεολογικής κυριαρχίας και ανισότητας (Στάμου 2014, 150). Αναφορικά με τα επιστημονικά πεδία, από τα οποία αντλεί η ΚΑΛ τις επιρροές της, εκείνα ανάγονται σε ένα ευρύ πεδίο επιστημολογικών παραδόσεων, το οποίο εμπεριέχει τη δυτική μαρξιστική θεωρία, τη μεταδομιστική θεώρηση της γλώσσας, το κοινωνικό κονστρουκτιβισμό¹ και τη φιλοσοφία της γλώσσας, καθώς και τα σημαντικά κληροδοτήματα της βρετανικής σχολής της κριτικής γλωσσολογίας. Εντοπίζονται ορισμένα ακόμη κοινά σημεία, τα οποία διαπερνούν συλλήβδην την συλλογιστική

των προσεγγίσεων που εντάσσονται εντός της ΚΑΛ τις τελευταίες δεκαετίες, σύμφωνα με τη σχετική θεωρητική επισκόπηση των Fairclough και Wodak (1997, 271). Συνοπτικά, αυτά έχουν ως εξής:

Αρχικά, ο χαρακτήρας των κοινωνικών και πολιτικών διαδικασιών εκλαμβάνεται ως εν μέρει ρηματικός, ενώ ο λόγος, ως μορφή κοινωνικής πρακτικής, θεωρείται πως συγκροτεί τον κοινωνικό κόσμο. Ταυτόχρονα, όμως, καθώς ο ίδιος ο λόγος κάθε άλλο παρά είναι αποκομμένος από τις κοινωνικές διεργασίες, επηρεάζεται και ο ίδιος από κοινωνικές πρακτικές. Δηλαδή, κατασκευάζει αλλά και κατασκευάζεται, διαμορφώνει όπως εξίσου διαμορφώνεται, μέσα από μια παραγωγική σχέση αλληλεπίδρασης. Δεύτερον, κοινή θέση των προσεγγίσεων που εντάσσονται εντός της ΚΑΛ είναι ότι η χρήση του λόγου θα πρέπει, απαραίτητα, να αναλύεται στα συγκεκριμένα και ιδιαίτερα κοινωνικά συμφραζόμενα εντός των οποίων παράγεται. Ο λόγος έχει ιδεολογική διάσταση, δηλαδή συνεπιδρά καταλυτικά στην αναπαραγωγή σχέσεων εξουσίας, που κατά την προσέγγιση των ερευνητών της ΚΑΛ είναι σχέσεις άνισες.

Τέλος, κι αυτή είναι μια κρίσιμη παραδοχή, η οποία διαφοροποιεί την ΚΑΛ από άλλα ρεύματα ανάλυσης λόγου, ο αναλυτής δεν θεωρείται πολιτικά ουδέτερος, ούτε εξάλλου διεκδικεί μια τέτοια ιδιότητα για τον εαυτό του. Αυτό συμβαίνει, καθώς θεωρείται πως οι κριτικοί αναλυτές «(θα πρέπει να) έχουν μια απερίφραστη κοινωνικοπολιτική στάση» και, μένοντας μακριά από πιθανές επικλήσεις απόλυτης αντικειμενικότητας κι ερευνητικής ουδετερότητας, το έργο τους θεωρείται κυρίως «πολιτικό» (van Dijk 1993, 252). Στην συγκεκριμένη διαφοροποίηση, άλλωστε, έγκειται και ο προσδιορισμός της συγκεκριμένης μεθόδου ανάλυσης ως «κριτική». Η ιδιαίτερη αυτή οπτική συντέλεσε στην επιλογή της συγκεκριμένης μεθόδου για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας. Καθώς θεωρήθηκε πως μια μέθοδος στην οποία η κριτική κι επιστημονική ματιά διαπλέκεται ως έναν βαθμό και με την προσωπική θεώρηση των πραγμάτων, ταιριάζει με όσα η εργασία πραγματεύεται.

1.2. Η κοινωνιοπολιτισμική προσέγγιση του Fairclough

Ο τρόπος με τον οποίο θα πραγματοποιηθεί η ανάλυση του υλικού στην παρούσα εργασία, αξιοποιεί σε ένα μεγάλο βαθμό τα αναλυτικά εργαλεία της κοινωνιοπολιτισμικής (sociocultural) προσέγγισης του Norman Fairclough. Ο Fairclough, ο οποίος θεωρείται ένας εκ των θεμελιωτών της ΚΑΛ και σε κάθε περίπτωση ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της, ορίζει την συγκεκριμένη μέθοδο ως μια προσπάθεια γεφύρωσης της γλωσσολογίας με τις κοινωνικές θεωρίες (Fairclough 1992, 1-11). Συγκεκριμένα, η προσέγγιση που θα ακολουθηθεί εδώ στηρίζεται στο κειμενοκεντρικό μοντέλο ανάλυσης του Fairclough, όπως αυτό έχει παρουσιαστεί κυρίως στα έργα του *Discourse and Social Change* (1992), *Critical Discourse Analysis* (1995), και *Media Discourse* (1995), καθώς και στο *Discourse and Late Modernity* (1999) που έχει συγγράψει με την Chouliaraki.

Κατά τον Fairclough, κοινωνία και γλώσσα βρίσκονται διαρκώς σε μία διαλεκτική σχέση αλληλεπίδρασης. Η γλώσσα λογίζεται ως τμήμα του κοινωνικού πεδίου, μέρισμα της κοινωνικής πραγματικότητας και των ανταγωνισμών που αναπτύσσονται εντός της, κι όχι ευρισκόμενη εκτός αυτής ή αποκομμένη από αυτήν (1989, 20). Η γλώσσα γίνεται επίσης αντιληπτή, ως μια κοινωνική διαδικασία η οποία επηρεάζεται και επικαθορίζεται από άλλα -μη γλωσσικά- τμήματα της κοινωνίας (Fairclough 1989, 23), ενώ ο Λόγος θεωρείται πως συμβάλλει ενεργά στην κατασκευή, αναπαραγωγή και διαμόρφωση κοινωνικών σχέσεων, κοινωνικών πρακτικών και ταυτοτήτων, συστημάτων γνώσης και νοήματος (Philips και Jorgensen 2009, 127). Στην θεώρηση του Fairclough, ιδιαίτερα, τα γλωσσικά φαινόμενα είναι, εξίσου, και φαινόμενα κοινωνικά. Κι αντίστροφα, τα κοινωνικά φαινόμενα είναι, ενίοτε αλλά όχι πάντοτε, γλωσσικά (Fairclough 1989, 24-26).

Όσον αφορά την ιδεολογία, θεωρείται πως κάθε «κείμενο» αποτελεί φορέα ιδεολογικού περιεχομένου. Ακριβώς όπως κάθε υποκείμενο, με την σειρά του,

αποτελεί κοινωνικό φορέα, φορέα δράσης όσο και δέκτη μηνυμάτων. Με σαφείς επιρροές από τον Althusser και τον Gramsci, ο Fairclough αντιλαμβάνεται την ιδεολογία ως «νόημα στην υπηρεσία της εξουσίας» (1995, 14) και, πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την θεώρησή του, πρόκειται για το νόημα εκείνο που συντελεί στην παραγωγή, την αναπαραγωγή και το μετασχηματισμό των σχέσεων εξουσίας (Chouliaraki and Fairclough 1999). Στο μοντέλο ανάλυσης του Fairclough, κάθε χρήση της γλώσσας αποτελεί κι ένα επικοινωνιακό συμβάν. Το συμβάν αυτό θεωρείται πως έχει τρεις διαστάσεις, και ως προς αυτές εξετάζεται κι αναλύεται. Πρώτον, αποτελεί «κείμενο»: πρόκειται, παραδείγματος χάριν, για μια ομιλία, μια εικόνα, ένα σκίτσο, ένα γραπτό, ή κι έναν συνδυασμό αυτών. Δεύτερον, αποτελεί ρηματική πρακτική: θα πρέπει, δηλαδή, να τεθούν υπό εξέταση οι συγκεκριμένες διαδικασίες παραγωγής και κατανάλωσής του. Τρίτον, αποτελεί κοινωνική πρακτική.

Δηλαδή, κι αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία για την παρούσα εργασία, σε κάποιον ορισμένο βαθμό αναπαράγει, μετασχηματίζει ή διασαλεύει τις τάξεις του Λόγου (Philips και Jorgensen 2009, 132). Συγκεκριμένα για την διάσταση του συμβάντος ως κοινωνική πρακτική, θα πρέπει να σημειώσουμε ακόμη πως η ιδιότητα που του αποδίδεται είναι διττή: αφενός, θεωρείται πως οι πράξεις είναι εξατομικευμένες, συγκεκριμένες και αποτελούν προϊόν των ιδιαίτερων συνθηκών όπου γεννήθηκαν. Αφετέρου, όμως, πρόκειται για πράξεις θεσμοποιημένες και, κυρίως, κοινωνικά καθορισμένες (Philips και Jorgensen 2009, 48). Αυτές οι πράξεις πραγματοποιήθηκαν εντός των πλαισίων στα οποία *θα μπορούσαν* να πραγματοποιηθούν, θα μπορούσε να πει κανείς σχηματικά. Ακόμη, σε αυτό το σημείο η προσέγγιση του Fairclough καθίσταται διεπιστημονική, καθώς θεωρεί πως η κειμενική ανάλυση θα πρέπει απαραίτητα να συνδυάζεται με την κοινωνική θεωρία, για μία ολοκληρωμένη ανάλυση· απαιτείται, δηλαδή, η συνδρομή της κοινωνικής και της πολιτισμικής γραμματείας για την ουσιαστική *ερμηνεία* των ευρημάτων της ανάλυσης.

Αντιστοίχως, το κείμενο, κατά τον Fairclough, θα πρέπει να υποβληθεί σε τρεις μορφές ανάλυσης. Πρώτον, κατά το πρώτο στάδιο, της *Περιγραφής* (περιγραφική ανάλυση), εξετάζονται τα γλωσσικά στοιχεία -π.χ. λεξιλόγιο, δομή, γραμματική, συντακτικές επιλογές- που συναπαρτίζουν και δημιουργούν το «κείμενο». Δεύτερον, κατά το στάδιο της *Ερμηνείας* (ερμηνευτική ανάλυση), υπό εξέταση τίθεται η σύνδεση του «κειμένου» με το περικείμενο (context) εντός του οποίου παράγεται και καταναλώνεται. Τρίτον, κατά το στάδιο της *Επεξήγησης* (επεξηγηματική ανάλυση) ερευνητικά προσεγγίζεται η σχέση του «κειμένου» με το ευρύτερο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον και τις σχέσεις εξουσίας που το διέπουν και, ειδικότερα, ανιχνεύεται ο βαθμός στον οποίον η ρηματική πρακτική επηρεάζει -π.χ. ενισχύοντας, αποδυναμώνοντας, μετασχηματίζοντας- την προϋπάρχουσα τάξη του λόγου.

Σκοπός της συγκεκριμένης προσέγγισης είναι να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ του μικρο-επιπέδου της γλωσσικής χρήσης και του μακρο-επιπέδου των σχέσεων εξουσίας που διαπερνούν την κοινωνική πραγματικότητα, μέσα από το μεσο-επίπεδο, το οποίο αποτελούν οι πρακτικές λόγου που χρησιμοποιούνται (Στάμου 2014, 164). Στην παρούσα ανάλυση και καθώς στην ΚΑΛ «δεν υπάρχει μια πάγια και συγκεκριμένη διαδικασία για την παραγωγή και την ανάλυση του υλικού» (Philips και Jorgensen 2009, 143), ούτε ένα «συγκεκριμένο πλαίσιο κειμενικής ανάλυσης» (Στάμου 2014, 171) αλλά, περισσότερο, κάθε ερευνητής διαμορφώνει την προσέγγισή του ανάλογα με τις ερευνητικές του επιδιώξεις, η κοινωνιοπολιτισμική προσέγγιση του Fairclough θα ακολουθηθεί προσαρμοσμένη στις απαιτήσεις και τα ερωτήματα της έρευνάς μας. Λόγω της εστίασής της στην προσπάθεια ανίχνευσης αποκρυσταλλωμένων ψηγμάτων ιδεολογίας και στην στόχευση ανάδειξης των συνδέσεων μεταξύ των πρακτικών λόγου και τις σχέσεις εξουσίας που διέπουν το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο, κρίνεται πως η Κριτική Ανάλυση Λόγου είναι η πλέον κατάλληλη μέθοδος ανάλυσης για την εργασία μας. Επίσης, ωφέλιμη για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας είναι η δυνατότητα που παρέχεται για ανάλυση του ευρύτερου περιβάλλοντος στο οποίο ένα «κείμενο» παράγεται και καταναλώνεται,

έναντι της συνηθέστερης προσκόλλησης στην ανάλυση του «κειμένου» καθαυτού, αποκλειστικά αναφορικά με την κατανάλωσή του. Εξίσου σημαντικοί παράγοντες, για την πρόκριση της επιλογής της συγκεκριμένης μεθόδου, δε, είναι η σχετική ελευθερία που παρέχεται στον αναλυτή αναφορικά με το πώς θα προσεγγίσει το υλικό του, καθώς και η κινητροποίησή που δέχεται για να έχει σαφή κοινωνικοπολιτική στάση και προσωπική ματιά.

Καταλήγοντας, ιδιαίτερη έμφαση πρόκειται να δοθεί στην παρούσα εργασία στις θεωρήσεις *κοινής λογικής*: όσα δηλαδή θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «κοινή αλήθεια (Fairclough 1989, 2), όσα έχουν περάσει στο πεδίο του αυτονόητου, και τις ιδεολογικές παραδοχές και σημάνσεις που, μέσα από την φυσικοποίησή τους, τείνουν να θεωρούνται κοινές, αποδεκτές, (Τεο 2000, 10), καθολικές κι άρα απρόσβλητες. Ακόμη, ιδιαίτερο αναλυτικό βάρος πρόκειται να αποδοθεί στα *συμφραζόμενα*, όσα δηλαδή εννοούνται και όσα αποσιωπούνται στα «κείμενα» που εξετάζουμε, αλλά και τα είδη του λεγόμενου «γραφειοκρατικού λόγου». Στην περίπτωση της παρούσας εργασίας, πρόκειται για επίσημα κείμενα φορέων κι οργανισμών, τμήματα των οποίων διαμεσολαβούνται στους αναγνώστες μέσα από τις δύο εφημερίδες, καθώς και συνεντεύξεις. Στη συγκυρία της νεωτερικότητας, τα είδη του γραφειοκρατικού λόγου λογίζονται ως φορείς κύρους από το κοινό που τα καταναλώνει.

1.3. Η επιλογή των εφημερίδων

Το υλικό που αναλύεται στην παρούσα εργασία έχει αντληθεί από δύο εθνικής κυκλοφορίας ημερήσιες εφημερίδες: την *Αυγή* και την *Εφημερίδα των Συντακτών*. Οι δύο αυτές εφημερίδες εκδίδονται στην Αθήνα, και ιδεολογικά εντάσσονται στον ευρύτερο χώρο της Αριστεράς.

Αναφορικά με την *Αυγή*, η εφημερίδα εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1952. Στην

διάρκεια των 65 χρόνων λειτουργίας της, και ενώ τέθηκε σε απαγόρευση κυκλοφορίας από την στρατιωτική δικτατορία κατά την επταετία 1967-1974, η *Αυγή* αποτέλεσε κατά σειρά όργανο της ΕΔΑ, του ΚΚΕ εσωτερικού, της ΕΑΡ, και του Συνασπισμού. Σήμερα, θεωρείται το επίσημο όργανο του ΣΥΡΙΖΑ, ο οποίος και βρίσκεται σε κυβέρνηση συνεργασίας με τους Ανεξάρτητους Έλληνες από τον Ιανουάριο του 2015. Πρόκειται για ημερήσια πρωινή εφημερίδα.

Όσον αφορά την *Εφημερίδα των Συντακτών*, πρόκειται για ημερήσια απογευματινή εφημερίδα, το πρώτο φύλλο της οποίας εκδόθηκε τον Σεπτέμβριο του 2012. Αποτελεί ένα ανεξάρτητο συνεταιριστικό εγχείρημα, που στελεχώνεται κατά κύριο λόγο από πρώην εργαζομένους των εφημερίδων *Ελευθεροτυπία* και *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*², αλλά και από άλλα Μέσα, καθώς και νεότερους συντάκτες. Ως συνεταιριστικό εγχείρημα, αποτελεί μια πρωτοπόρα πρωτοβουλία στον χώρο της έντυπης δημοσιογραφίας, καθώς οι εργαζόμενοι της εφημερίδας είναι ταυτόχρονα και οι εκδότες της. Η ιδρυτική διακήρυξη της *Εφημερίδας των Συντακτών* τονίζει την διασφάλιση της πολυφωνίας και την απουσία οικονομικών και κομματικών εξαρτήσεων για τη λειτουργία της. Παρότι εκφράζει ένα ευρύ τμήμα της Αριστεράς, από τη σοσιαλδημοκρατία έως την εξωκοινοβουλευτική Αριστερά, δεν έχουν λείψει τα τελευταία χρόνια οι επικρίσεις για συστοίχιση της εφημερίδας με το κυβερνών³ Κόμμα του ΣΥΡΙΖΑ.

² Για μια παρουσίαση των σχέσεων των συντακτών της Ελευθεροτυπίας, πολλοί εκ των οποίων εργάζονται στην Εφημερίδα των Συντακτών σήμερα, με πολιτικούς κύκλους της Αριστεράς βλ.: Αντύπας, Ντένης. (2012). *Ελευθεροτυπίας: Τρεις φόννοι, ένα πτώμα*. Αθήνα: Κάκτος.

³ Παράδειγμα: «Υπάρχουν άνθρωποι που μας θεωρούν απογευματινή έκδοση της *Αυγής*» και «κάποιοι Γαλάτες μας κοιτούν δύσπιστα και έπαψαν να μας αγοράζουν επειδή μας θεωρούν συριζαίους». Περικλής Κοροβέσης, 30.07.2016. Μια εφημερίδα που ρεμβάζει- αλλά δεν χάνεται. Η Εφημερίδα των Συντακτών.

Οι λόγοι για τους οποίους επιλέχθηκαν οι συγκεκριμένες δύο εφημερίδες συνοψίζονται ως εξής. Πρώτον, ο σύγχρονος ευρωπαϊκός αριστερός λόγος είναι, συχνά, κοσμικός και τάσσεται υπέρ της υπεράσπισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. της ελευθερίας της έκφρασης, της προάσπισης των μειονοτήτων και της προστασίας και προώθησης των συλλογικών τους δικαιωμάτων. Δεύτερον, ο λόγος αυτός εκφράζει ταυτόχρονα μια αντί-ιμπεριαλιστική οπτική. Πρόκειται για κάτι που έχει διαφανεί μέσα από τις πολιτικές αναλύσεις σχετικά με τα σύγχρονα προβλήματα: της Μέσης Ανατολής (Ιράκ και Αφγανιστάν, αλλά και Παλαιστίνης), και, εσχάτως, της Λιβύης και της Συρίας. Στις περιπτώσεις αυτές, ο ευρωπαϊκός αριστερός λόγος στάθηκε κριτικά απέναντι στις πτυχές και προεκτάσεις των πρακτικών του δυτικού παρεμβατισμού. Τρίτον, στην Ελλάδα στην εξουσία βρίσκεται πλέον μια κατά την πλειοψηφία της αριστερή κυβέρνηση, η οποία έχει αμφίθυμες σχέσεις με την Ευρώπη, που συχνά εκλαμβάνεται ως παρεμβαίνουσα -μέσω της Ευρωπαϊκής Ένωσης και της Κομισιόν- στην εθνική κυριαρχία της χώρας. Τέλος, θεωρώ πως η Ελλάδα αποτελεί από μόνη της μια ιδιαιτερότητα, όπου σχηματίζεται μια ιδιόμορφη αριστερή ταυτότητα, στην οποία όλα τα παραπάνω μπορούν να συνδέονται και με μια εθνικιστική ρητορική και ανάλογες συνδηλώσεις. Ενδεικτικά, αυτό μπορεί να εντοπιστεί στις συχνότατες αναφορές τμημάτων της Αριστεράς κατά τα χρόνια της οικονομικής κρίσης σε «γερμανοτσολιάδες», «Κουίσλινγκ» και «Τσολάκογλου», για την περιγραφή των προηγούμενων κυβερνήσεων και σε δηλώσεις όπως του πρωθυπουργού, Αλέξη Τσίπρα, που αναφερόμενος στην Άνγκελα Μέρκελ, είπε πως «εγώ από το γραφείο μου έχω θέα σε 2500 χρόνια ιστορίας της Δημοκρατίας κι εκείνη

4

μόνο στο Ράιχσταγκ». Ακόμη, μπορεί να εντοπιστεί στην αναπαραγωγή μιας εξιδανικευτικής κι απλουστευτικής θεώρησης της ελληνικής ιστορίας, για παράδειγμα

5

μέσα από αναφορές στην Ελλάδα ως «τη χώρα που γέννησε τη δημοκρατία» ή και,

⁴ 09.10.2012. Τσίπρας: Εγώ βλέπω την Ακρόπολη και η Μέρκελ το Ράιχσταγκ. newsbomb.gr.

⁵ 23.01.2015. Αλέξης Τσίπρας στην Ομόνοια: Η ελπίδα έφτασε και θα γράψει ιστορία. Η Αυγή.

παλιότερα, διαφαινόταν με την συμμετοχή αριστερών Κομμάτων (Συνασπισμός, ΚΚΕ) στην εθνικιστική έξαρση για το «Μακεδονικό». Ο ελληνικός αριστερός λόγος, λοιπόν, μπορεί συχνά να κατασκευάζει και να αναπαράγει φυσικοποιημένες εθνικιστικές νοηματοδοτήσεις και παραδοχές.

Οι παραπάνω εκτιμήσεις λειτούργησαν ως αφετηρία για την ερευνητική μου προσπάθεια, για ανίχνευση και ανάδειξη ιδεολογημάτων, κοινών τόπων και κόμβων σχέσεων εξουσίας, γύρω από την ευρωπαϊκή ταυτότητα και τις νοηματοδοτήσεις της ετερότητας σε αυτήν, σε ένα αριστερό συγκείμενο παραγωγής λόγου.

1.4. Το ιδεολογικό πλαίσιο των εφημερίδων

Για την παρουσίαση του ιδεολογικού συγκειμένου εντός του οποίου εντάσσεται η λειτουργία των εφημερίδων *Η Αυγή* και *Η Εφημερίδα των Συντακτών*, κρίνεται σκόπιμο να αξιοποιηθεί η εργασία του Γεράσιμου Μοσχονά σχετικά με την σύγχρονη ευρωπαϊκή κι ελληνική Αριστερά.

Παρουσιάζοντας μια ιστορική ακολουθία, ο Μοσχονάς (2016) υπογραμμίζει πως συνέπεια της κατάρρευσης του υπαρκτού σοσιαλισμού ήταν η απονομιμοποίηση του συνόλου της αριστερής κουλτούρας στην Ευρώπη. Διευκρινίζει, βεβαίως, πως εκείνη βρισκόταν ήδη σε φθίνουσα πορεία, επιταχύνοντας την «άνοδο και εδραίωση των ιδεών του οικονομικού φιλελευθερισμού». Έως το κομβικό εκείνο σημείο, η κατανομή του χώρου στο ιδεολογικό πεδίο της Αριστεράς είχε ως εξής: στα αριστερά της σοσιαλδημοκρατίας βρίσκονταν τα εδραιωμένα κομμουνιστικά Κόμματα, στα αριστερά εκείνων ό,τι γινόταν αντιληπτό ως «άκρα Αριστερά». Ο χώρος της «άκρας Αριστεράς» αποτελούσε περισσότερο μια πηγή από την οποία ασκούσαν κριτική κατά κύριο λόγο στα εδραιωμένα κομμουνιστικά Κόμματα.

Με την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού και τις αποτυχίες του νεοφιλελευθερισμού και της σοσιαλδημοκρατίας, όμως, δημιουργείται ένας πλουραλιστικός και ανομοιογενής αριστερός χώρος, ένας «πραγματικός λαβύρινθος πολιτικών και ιδεολογικών τάσεων» (Pereira, 2010, σελ. 7). Σύμφωνα με τον Μοσχονά (2016, 178), ποτέ η ριζοσπαστική Αριστερά δεν ήταν τόσο πλουραλιστική, ποτέ τόσο κατακερματισμένη.

Την ίδια περίοδο, προωθείται η διαδικασία εμβάθυνσης της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, με το ζήτημα της Ευρωπαϊκής Ένωσης και της επιθυμητής στάσης που θα πρέπει να τηρηθεί απέναντι σε αυτή να είναι καθοριστικής σημασίας για την αναδιάταξη και το μετασχηματισμό του Αριστερού χώρου, καθώς και των σχέσεων εντός του. Με την πάροδο των χρόνων, πραγματοποιείται μια σημαντική μετεξέλιξη. Τα μεν σοσιαλδημοκρατικά Κόμματα εξελίσσονται στα πιο φιλο-ευρωπαϊκά, μεταξύ του συνόλου των Κομμάτων, σε τέτοιο βαθμό ώστε να υποστηρίζεται ότι η σοσιαλδημοκρατία σήμερα είναι «πόλος περισσότερο ευρωπαϊκός και από το κεντροδεξιό Ευρωπαϊκό Λαϊκό Κόμμα» (Μοσχονάς 2016). Μετασχηματισμοί και ανακατατάξεις με βάση το «ευρωπαϊκό ζήτημα» προέκυψαν και στο χώρο της ριζοσπαστικής Αριστεράς. Σε τέτοιο βαθμό, ώστε η πρότερη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα Κόμματα της κεντροαριστεράς και της επαναστατικής αριστεράς, να έχει αντικατασταθεί πλέον από την σύγχρονη διαιρετική τομή ανάμεσα σε μετριοπαθείς και ριζοσπαστικές αριστερές δυνάμεις.

Παράλληλα, παρατηρείται η εξής συγκυρία: ο ευρωσκεπτικισμός αποτελεί σημαντικότερο σημείο ιδεολογικής τοποθέτησης και σύστασης της πολιτικής ταυτότητας και δράσης στο χώρο της ριζοσπαστικής Αριστεράς σήμερα, από ότι για παράδειγμα στις δεκαετίες του 1950 και 1960. Ωστόσο, παρότι παίζει πιο καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση του πολιτικού προγράμματος της ριζοσπαστικής αριστεράς, έχει απεμπολήσει στοιχεία του παρελθόντος κι εμφανίζεται διαφοροποιημένος. Είναι

«λιγότερο σκληρός, αντί-ιμπεριαλιστικός, και αντι-καπιταλιστικός» (Μοσχονάς 2016). Ο άτεγκτος ευρωσκεπτικισμός του παρελθόντος έχει προοδευτικά μετασχηματιστεί σε έναν ευρωσκεπτικισμό μεταρρυθμιστικό, πιο μετριοπαθή. Τα Κόμματα της ριζοσπαστικής Αριστεράς δεν επιθυμούν πλέον -στην πλειοψηφία τους τουλάχιστον- την διάρρηξη των σχέσεων με την Ευρωπαϊκή Ένωση, που περιγράφεται ως «μία από τις πιο φαντασιακές κατασκευές θεσμικής και πολιτικής μηχανικής (Μοσχονάς 2013, 20). Ασκώντας ιδιαίτερος έντονη κριτική στις νεοφιλελεύθερες πολιτικές της, προωθούν προτάσεις για την αλλαγή του ευρωπαϊκού πολιτικού σκηνικού - εντός της Ένωσης όμως (Μοσχονάς 2016, 179-182).

Αναφορικά με άλλες θεματικές γύρω από τις οποίες δομεί την επιχειρηματολογία της η Αριστερά, η οποία γενικότερα εστιάζει πλέον περισσότερο σε διακυβεύματα του παρόντος, αντί για γενικότερα ιδεολογικά ζητήματα που συνδέονται με την ιστορία της, αυτές είναι η προστασία των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, η οικολογία, ο φεμινισμός, η πολυπολιτισμικότητα, και ζητήματα μετανάστευσης. Αναφορικά με το ελληνικό συγκείμενο καθαυτό, θα πρέπει να γίνει η εξής επισήμανση: η είσοδος της χώρας στο Μνημόνιο το 2010 επέφερε μια ριζική αναδιάταξη του ιδεολογικού, κοινωνικού και πολιτικού σκηνικού. Η παραδοσιακή πολιτική διαίρεση Αριστερά-Δεξιά προοδευτικά εξασθένησε, μέχρι που παραμερίστηκε, με τον πολιτικό και ιδεολογικό διαχωρισμό να σημειώνεται πια γύρω από το δίπολο των Μνημονιακών και Αντιμνημονιακών.

Έτσι, για παράδειγμα, μπορεί να εξηγηθούν οι συνεργασίες ΣΥΡΙΖΑ-ΑΝ.ΕΛ και ΠΑΣΟΚ-ΝΔ που θα φάνταζαν πλήρως απροσδόκητες λίγα χρόνια νωρίτερα, δίχως την παρούσα συγκυρία. Αντίστοιχα, τα αριστερά Κόμματα που ταυτίστηκαν με το Μνημόνιο (ΠΑΣΟΚ, ΔΗΜ.ΑΡ) απώλεσαν σημαντικά τμήματα της πρότερης υποστήριξής τους, δείγμα της σημασίας που αποδίδεται πλέον στην στάση που τηρείται γύρω από το ίδιο το Μνημόνιο, περισσότερο από τις πολιτικές καταβολές του παρελθόντος και την ιδεολογική στράτευση. Οι δύο εφημερίδες, άρθρα των οποίων

εξετάζουμε, τήρησαν βαθιά αντιμνημονιακή στάση καθολικά κατά τη διάρκεια των προηγούμενων Μνημονίων, με την *Αυγή* να αναγκάζεται σταδιακά να απομακρυνθεί από την απολυτότητα της θέσης αυτής, όταν ο ΣΥΡΙΖΑ ήρθε στην εξουσία τον Ιανουάριο του 2015. Κάτι που συνέβη σε έναν μικρότερο βαθμό και με την *Εφημερίδα των Συντακτών*.

Έως και σήμερα, οι εφημερίδες αντλούν από την ιδεολογική δεξαμενή του αριστερού ευρωπαϊκού λόγου την σημερινή μορφή του οποίου παρουσιάσαμε, ασκώντας έντονα κριτική στις νεοφιλελεύθερες οικονομικές πολιτικές της Ευρωπαϊκής Ένωσης, επικρίνοντας την παρεμβατικής της διάθεση. Δίχως όμως να υποστηρίζουν μια θέση πλήρους ρήξης μαζί της.

1.5. Η επιλογή του υλικού

Το υλικό της ανάλυσης περιλαμβάνει δημοσιεύματα των δύο εφημερίδων στο χρονικό διάστημα ενός μήνα (30 ημερολογιακών ημερών, συμπεριλαμβανομένων των κυριακάτικων εκδόσεων και Ενθέτων), από την πραγματοποίηση καθεμίας από τις τρεις τρομοκρατικές επιθέσεις, στις οποίες αναφέρεται η εργασία. Το συγκεκριμένο χρονικό διάστημα επιλέχθηκε, καθώς κρίθηκε πως μέσα σε αυτό θα μπορούσε να έχει δημοσιευτεί ικανοποιητικός αριθμός κειμένων σχετικά με τις επιθέσεις· όχι μόνο γραμμένων «εν θερμώ» και ρεπορτάζ, αλλά και αναλύσεων, παρεμβάσεων και άρθρων γνώμης. Το σύνολο του υλικού που μελετήσαμε αποτελείται από ρεπορτάζ, άρθρα ειδησεογραφίας, ζωντανή ενημέρωση για έκτακτα γεγονότα, άρθρα γνώμης, ανταποκρίσεις, παρεμβάσεις, editorials και συνεντεύξεις. Δεδομένων των δυσκολιών που συναντήσαμε στην πρόσβασή μας στο έντυπο υλικό, τα παραπάνω κατέστη δυνατό να συγκεντρωθούν κυρίως μέσω της διαδικτυακής αναζήτησης. Πιο συγκεκριμένα, η συλλογή του υλικού έγινε μέσα από την αναζήτηση στο ηλεκτρονικό αρχείο των δύο εφημερίδων, με την χρήση των ενσωματωμένων ηλεκτρονικών

μηχανών αναζήτησης, τον ορισμό του χρονικού πλαισίου και την εστίαση σε λέξεις κλειδιά όπως: «τρομοκρατία», «Ευρώπη», «Ισλάμ», «Charlie Hebdo», «επίθεση», «μουσουλμάνοι», «τζιχαντιστές», κ.ο.κ.

Κατά το πρώτο στάδιο, προέκυψε ένας τεράστιος όγκος υλικού που ανταποκρινόταν στα κριτήρια που είχαν τεθεί: συνολικά, περισσότερα από 559 άρθρα. Στο δεύτερο στάδιο, πραγματοποιήθηκε μια διαγώνια ανάγνωση των κειμένων, προκειμένου να αποφευχθούν επικαλύψεις νοήματος και επαναλήψεις, με το υλικό να μειώνεται στα 204 άρθρα. Από αυτά 98 ήταν ειδησεογραφικά άρθρα, 86 ήταν κείμενα αρθρογραφίας, 14 ήταν ανταποκρίσεις και 6 συνεντεύξεις. Τελικά, επιλέχθηκαν συνολικά 18 άρθρα από αυτά, με το κριτήριο της αναζήτησης της επανάληψης μοτίβων μέσα από την κάλυψη των δύο εφημερίδων, προκειμένου να ανιχνευθούν προϋπάρχοντα ιδεολογήματα και λόγοι που αναπαράγονται κι αναμοχλεύονται στην συγκυρία των επιθέσεων, και να εξεταστούν οι πιθανοί τους μετασχηματισμοί. Τα προς αποδελτίωση και ανάλυση κείμενα που επιλέχθηκαν, κρίθηκε ότι μπορούν να φωτίσουν καλύτερα τα ερωτήματα και τις υποθέσεις της εργασίας και να ικανοποιήσουν το ερευνητικό ενδιαφέρον, μέσα από μια κατά το δυνατόν πρωτότυπη ερευνητική προσέγγιση.

Οφείλουμε να προβούμε σε ορισμένες απαραίτητες διευκρινήσεις. Πρώτον, τα αποσπάσματα δεν αναλύονται με χρονολογική σειρά δημοσίευσης, αλλά με βάση τον άξονα ενδιαφέροντος εντός του οποίου εντάσσονται. Δεύτερον, είναι δεδομένο πως η επιλογή των συγκεκριμένων Μέσων, αρχικά, και στη συνέχεια η αποδελτίωση του συγκεκριμένου υλικού από αυτά, δεν εξαντλούν σε καμία περίπτωση το σύνολο των λόγων που αρθρώθηκαν στον ελληνικό Τύπο στην συγκυρία των τριών επιθέσεων. Πάντως, έγινε προσπάθεια να αναλυθούν και κείμενα που δεν εντάσσονται αυστηρά εντός του αριστερού λόγου που οι δυο εφημερίδες αναμένεται να εκφράζουν, προκειμένου να αναδειχθούν άλλοι λόγοι κι ερμηνείες που παράγονται στο γενικότερο σύγχρονο ελληνικό συγκείμενο. Φυσικά, τούτο πραγματοποιείται έχοντας

πάντοτε κατά νου τον ρόλο διαμεσολαβητή που αντιστοιχεί στις δύο εφημερίδες και, ειδικότερα, τις συντακτικές τους ομάδες για την επικοινωνία των λόγων αυτών στο αναγνωστικό τους κοινό, καθώς και τη χρηστικότητα που τυχόν επιτελεί η περίληψη άλλων λόγων στις διαδικτυακές τους σελίδες. Τρίτον, εξίσου σαφές είναι πως η επιλογή του τελικού υλικού, όπως φυσικά και η μέθοδος προσέγγισής του και τα συμπεράσματα που εξάγονται, προσδιορίζονται και από κριτήρια υποκειμενικά και, ως εκ τούτου, είναι ανοικτά σε σχετική κριτική. Στην παράθεση των αποσπασμάτων έχει διατηρηθεί η σύνταξη, η στίξη και η ορθογραφία του πρωτότυπου και το σύνολο του υλικού που έχει αξιοποιηθεί περιλαμβάνεται καταλογογραφημένο στο Παράρτημα της εργασίας.

Αξίζει να σημειωθεί, τέλος, πως το υλικό το οποίο εξετάζουμε, όταν αφορά για παράδειγμα δηλώσεις ξένων αξιωματούχων, διαμεσολαβείται μέσα από τα φίλτρα των δύο εφημερίδων. Συνεπώς, η ίδια η επαφή μας, όπως και του αναγνώστη, πραγματοποιείται μέσα από μια ερμηνεία που έχει ήδη πραγματοποιηθεί από τη συντακτική ομάδα των δύο Μέσων, γεγονός που σημαίνει πως δεν ερχόμαστε απλώς σε επαφή με νοηματοδοτήσεις και κατασκευές της ευρωπαϊκής ταυτότητας αλλά, περισσότερο, της πρόσληψης της ευρωπαϊκής ταυτότητας μέσα σε ένα αριστερό, εγχώριο συγκεκριμένο παραγωγής λόγου.

Κεφάλαιο 2. Βιβλιογραφική επισκόπηση

2.1. Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο Οριενταλισμός

Βρισκόμαστε στο 1990, όταν με ένα άρθρο στο περιοδικό The Atlantic, ο αμερικανός ιστορικός Bernard Lewis εισάγει εκ νέου στον ακαδημαϊκό και πολιτικό διάλογο τον όρο της «σύγκρουσης των πολιτισμών»⁶. Στο εκτενές αυτό άρθρο (1990), ο Lewis παρουσιάζει μια έξαρση μίσους και φθόνου να διακατέχει τον ισλαμικό κόσμο απέναντι σε ό,τι ο ίδιος περιγράφει ως «Δύση». Είναι τέτοιος ο βαθμός στον οποίο η έξαρση βιώνεται, που φτάνει στο σημείο της εξ ολοκλήρου απόρριψης του «δυτικού πολιτισμού» καθ'αυτού.

Στα χρόνια που ακολουθούν την δημοσίευση του άρθρου, αρχικά με ένα άρθρο (1993) και στη συνέχεια με μια μονογραφία (1996), ο αμερικανός πολιτικός επιστήμονας Samuel Huntington θα διαμορφώσει εκ νέου τη θέση της «σύγκρουσης των πολιτισμών», και θα δομήσει την επιχειρηματολογία του σχετικά με την παγκόσμια κατάσταση που δημιουργείται με τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης και τη διάλυση του διπολισμού. Με το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, υποστήριζε ο Huntington, δημιουργείται μία νέα παγκόσμια συνθήκη, όπου:

«η κύρια πηγή συγκρούσεων σε αυτό το νέο κόσμο δεν θα είναι πρωτίστως ιδεολογική ή πρωτίστως οικονομική. Οι μεγάλοι διαχωρισμοί μεταξύ της ανθρωπότητας και η κυρίαρχη πηγή συγκρούσεων θα είναι πολιτισμικοί» (Huntington 1993, 22).

Ο Huntington παρουσιάζει την υφήλιο κατανεμημένη σε οχτώ πολιτισμικά μπλοκ Δυτικός, Ορθόδοξος, Ισλαμικός, Λατινο-αμερικανικός, Σινικός, Ινδουιστικός,

⁶ Lewis, B. (1990, September). The Roots of Muslim Rage. The Atlantic.

Βουδιστικός, Ιαπωνικός, και Αφρικανικός. Στην σκέψη του συγγραφέα, οι πολιτισμοί γίνονται αντιληπτοί και αναπαρίστανται ως στατικές, πάγιες και μονοδιάστατες οντότητες, οι οποίες δεν αλληλεπιδρούν, δεν αλληλοεπηρεάζονται και δεν ανταλλάσσουν στοιχεία μεταξύ τους, αλλά και δεν επιδέχονται μεταβολής και μετασχηματισμού των χαρακτηριστικών τους.

Από το σύνολο των κύριων πολιτισμών, οι οποίοι αναφέρονται στο έργο του Huntington, ο συγγραφέας εστιάζει κυρίως στις συγκρούσεις που θα κληθεί να αντιμετωπίσει ο «Δυτικός» πολιτισμός – με τον «Κομφουκιανισμό» και με το «Ισλάμ». Η απειλή του «Ισλάμ» είναι και εκείνη που φαντάζει σημαντικότερη γι' αυτό που ορίζεται ως «Δύση», δηλαδή για τον ανώτερο ιεραρχικά πολιτισμό. Καθώς αποδίδονται σαφή χαρακτηριστικά κατωτερότητας κι οπισθοδρομικότητας στον «Ισλαμικό» πολιτισμό, σε σαφή και πλήρη αντίθεση προς τα -σε μεγάλο βαθμό τεχνολογικά- επιτεύγματα του «Δυτικού», μπορεί κανείς να επισημάνει την επιρροή της γλώσσας του Ψυχρού Πολέμου στην νοηματική κατασκευή του Huntington, με την υιοθέτηση ενός διπολικού μοντέλου, όπου το «καλό» τίθεται και πάλι απέναντι στο «κακό» (Marranci 2004, 110).

Μάλιστα, ιδιαίτερη σημασία έχει το ότι ο Huntington ισχυρίζεται πως απειλή για τη Δύση δεν αποτελεί απλώς ο ισλαμικός φονταμενταλισμός, θέση που συναντάται στο έργο κι άλλων συγγραφέων, αλλά *το ίδιο* το Ισλάμ, με τον συγγραφέα να υποστηρίζει ότι η εκτίμησή του βρίσκει απήχηση σε κορυφαίους αξιωματούχους των ευρωπαϊκών κρατών και του NATO (Huntington 1998, 209-217). Στη συγκεκριμένη συνισταμένη εντοπίζεται και μια ποιοτική μετεξέλιξη της θέσης του σε σχέση με την προσέγγιση του Lewis. Ενώ ο Bernard Lewis προτρέπει τους φορείς του δυτικού πολιτισμού να μην παρέμβουν, και να περιοριστούν στο ρόλο του εξωτερικού παρατηρητή στην περίπτωση που συμβούν αναταράξεις εντός του ισλαμικού κόσμου, ο Huntington προειδοποιεί την ίδια τη Δύση να βρίσκεται σε θέση ετοιμότητας για σύγκρουση με το Ισλάμ.

Φυσικά, στα χρόνια που ακολούθησαν, ασκήθηκε ευρεία και έντονη κριτική στη

θέση του Huntington. Έτσι, ο Fox (2001) έχει επισημάνει τη μονοδιάστατη και ουσιοκρατική αντίληψη του Huntington για τους πολιτισμούς -όχι μόνον σε ό,τι αφορά τη Δύση και το Ισλάμ, αλλά και όλους τους υπόλοιπους-, και έχει αμφισβητήσει τη θέση για αδυναμία διαλόγου κι ανταλλαγής στοιχείων μεταξύ τους. Από πλευράς τους, οι Pippidi και Minreuta (2002) έχουν επικρίνει την προσπάθεια του συγγραφέα να εξομοιώσει τις αμερικανικές και ευρωπαϊκές κοινότητες σε ένα κοινό, ομογενοποιητικό μοντέλο απάλειψης των μεταξύ τους διαφορών, που μάλλον προδίδει την αντίληψη περί στατικότητας των πολιτισμών που διατρέχει την θεώρησή του,

Ο Hussein (2003), τέλος, έχει υπογραμμίσει τη λανθασμένη σύνδεση που πραγματοποιείται μεταξύ «Κομφουκιανισμού» και «Ισλάμ» από θεολογικής άποψης, ως δύο πολιτισμών οι οποίοι θα μπορούσαν να συνεργαστούν, απέναντι στη Δύση. Προσθέτοντας, μάλιστα, πως εάν το «Ισλάμ» μπορούσε πράγματι να συνδεθεί με κάποιον άλλο «πολιτισμό», όχι με όρους αντιπαλότητας και ανταγωνισμού αλλά συνεργασίας, αυτός θα ήταν ο «Ιουδαιοχριστιανικός», ο πολιτισμός της «Δύσης», λόγω και των κοινών τους ιστορικών εμπειριών. Η συγκεκριμένη επισήμανση αναφέρεται ως αποδεικτικό στοιχείο της εσφαλμένης αντίληψης του αμερικανού συγγραφέα όχι μόνο αναφορικά με την παντελώς γενικευτική αντίληψή του σχετικά με τους «πολιτισμούς» που προσλαμβάνει ως περικλειστούς, αδιάβλητους και στατικούς, αλλά και όσον αφορά τις πιθανές παρερμηνείες του στα ίδια τα συστατικά χαρακτηριστικά τους και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Ακόμη, ο Todorov (2011), αφού επικρίνει για απλοϊκότητα την σύλληψη του Huntington σχετικά με τους πολιτισμούς που αναγνωρίζει, θέτοντας το παράδειγμα της διαφοράς μεταξύ Ισλάμ (θρησκεία) και ισλαμισμού (πολιτικό πρόταγμα) που ο αμερικανός συγγραφέας δείχνει να αγνοεί, υποστηρίζει πως οι πολιτισμοί παράγουν ζυμώσεις και αλληλεπιδράσεις, όχι συγκρούσεις. Ακόμη, επισημαίνει πως «η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών χρησιμοποιείται από όσους ωφελούνται από αυτήν» (Todorov 2011, 161) και διαπιστώνει ότι, με βάση αυτό το σχήμα, «η καταγωγική

κουλτούρα παίζει τον ρόλο που επιφυλασσόταν στη φυλή το 19ο αιώνα» (Todorov 2011, 170).

Εκείνο που παρουσιάζει πραγματικό ενδιαφέρον, όμως, είναι πως παρότι η θεωρία του Huntington απορρίπτεται σήμερα από την πλειοψηφία της ακαδημαϊκής κοινότητας, το περιεχόμενό της, με τη δύσκαμπτη, γενικευτική και άκρως απλουστευτική απεικόνιση του «Ισλάμ» και της «Δύσης», ως δύο συγκροτημένων κι αταίριαστων, ασυμβίβαστων κι αντιμαχόμενων οντοτήτων, εξακολουθεί να γνωρίζει γενικότερα απήχηση είκοσι χρόνια μετά. Σε τέτοιο βαθμό, μάλιστα, ιδιαίτερα στην μετά την 11η Σεπτεμβρίου εποχή, ώστε όπως το θέτει η Marranci, η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών: «αποτελεί πλέον πολιτισμική και κοινωνική πραγματικότητα για μεγάλο αριθμό ανθρώπων στη Δύση» (2004, 110).

Μολονότι οι μουσουλμάνοι αντιστοιχούν μόλις στο 4-5% του συνολικού πληθυσμού των ευρωπαϊκών χωρών (Ganor 2011, 591), το ζήτημα της αρμονικής συνύπαρξης Ισλάμ και Ευρώπης, τιθέμενο συχνά με όρους αμφιβολίας έως και βαθιάς, ριζικής αμφισβήτησης, καταλαμβάνει ολοένα και σημαντικότερο τμήμα του δημόσιου λόγου. Με τον τρόπο αυτόν, επηρεάζονται αναλόγως και οι κρατικές και διακρατικές πολιτικές, η λειτουργία των δημοσιογραφικών Μέσων, αλλά και οι κοινωνικοί ανταγωνισμοί και το πώς αυτοί εκφράζονται εντός των ευρωπαϊκών κρατών. Ειδικότερα, δε, αναφορικά με ζητήματα που τίθενται με όρους επικτακτικότητας και κρισιμότητας για την Ευρωπαϊκή Ένωση, όπως το μεταναστευτικό, ο πολιτισμικός πλουραλισμός (κατά την τελευταία δεκαπενταετία), και φυσικά το προσφυγικό στην παρούσα συγκυρία, υπογραμμίζεται πως οι ευρωπαϊκές ανησυχίες και φοβίες εστιάζουν στους μουσουλμάνους περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη *υπο-ομάδα* ανθρώπων (Modood 2003, 100).

Καθοριστικής σημασίας, προκειμένου να γίνει κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζεται το «Ισλάμ» ως πλήρως αντιθετικό προς τη Δύση, κρίνεται η συνεισφορά του Edward Said (2002). Η ανάλυση του Said εκκινεί επίσης από την λήξη του Ψυχρού Πολέμου. Ωστόσο, η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει είναι

διαμετρικά αντίθετη από του Huntington, στον οποίον άλλωστε ασκεί αιχμηρή κριτική. Όπως σημειώνει ο Said από τις Η.Π.Α. όπου και δίδασκε για δεκαετίες:

«ο φονταμενταλισμός, και ιδιαίτερα ο ισλαμικός φονταμενταλισμός αντιστοιχεί σήμερα σε αυτό ενάντια στο οποίο πρέπει να παλέψουμε, όπως κάναμε με τον κομμουνισμό κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου» (1981, xix).

Η μελέτη του Said στρέφεται στον τρόπο με τον οποίο, στο πλαίσιο αυτό, κατασκευάζεται η εικόνα του «ανατολίτη», του «άλλου», του «μουσουλμάνου πιστού», στο δυτικό φαντασιακό. Ανατρέχοντας στην περίοδο της αποικιοκρατίας, υπογραμμίζει (Said, 1985, 19) πως η κυριαρχία των δυτικών κρατών στη Μέση Ανατολή κατά τους προηγούμενους αιώνες δεν περιορίστηκε αποκλειστικά σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο, αλλά επεκτάθηκε και στο πολιτισμικό. Ως συνέπεια αυτού, εντοπίζει την συγκρότηση ενός Λόγου - τον οποίο ονομάζει «Οριενταλισμό» - ο οποίος προτείνει, προωθεί κι αναπαράγει, επίσης, τη σχέση ετερότητας: τη διχοτομία μεταξύ του οικείου, που ορίζεται ως «Δύση», «Ευρώπη», και «πολιτισμός», δηλαδή «εμείς»· και του «άλλου», του «ανοίκειου», του «ανατολίτη», της «βαρβαρότητας».

Κατά την αποικιοκρατία, ο Λόγος αυτός διασφάλιζε την αιτιολόγηση και νομιμοποίηση της εκμετάλλευσης των αποικιών (1985, 1). Ο Said θεωρεί πως ο αποικιακός λόγος εξακολουθεί να είναι παρών στη Δύση σήμερα, επηρεάζοντας τα λεκτικά και ερμηνευτικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται για την αναπαράσταση τόσο της εικόνας της «Δύσης», όσο και του «άλλου». Μελετώντας εκτενώς τα δυτικά Μέσα Επικοινωνίας, υποστηρίζει πως η κάλυψη και η ερμηνεία του Ισλάμ που προσφέρεται ασκεί σημαντική επιρροή στο κοινό· όχι, όμως, λόγω της ακρίβειας που χαρακτηρίζει το υλικό που επικοινωνείται, αλλά περισσότερο χάριν στην *πολιτική επιρροή* εκείνων που το παράγουν (1981, 169).

Καθώς, δε, οι δυτικοί πολιτικοί και δημοσιογράφοι θεωρούν τους εαυτούς τους αρκούντως κατάλληλους, ώστε να σκιαγραφήσουν το προφίλ εκατομμυρίων «ανατολίτων» (Said 2003 [1978], 48), σαν να πρόκειται για ένα πλήρως

ομογενοποιημένο, αδιαφοροποίητο όλον και αναλαμβάνουν να πραγματώσουν οι ίδιοι την αναπαράσταση των «άλλων», αυτό που στην πραγματικότητα συντελείται είναι οι ίδιοι οι «άλλοι» να στερούνται της ευκαιρίας να παρουσιάσουν τους εαυτούς τους (Said 1981), με συνέπεια το χάσμα μεταξύ της αναπαράστασης και της πραγματικότητας να διευρύνεται, αλλά και να φυσικοποιείται η πρώτη στη θέση της δεύτερης.

Συνεπώς, εγκαθιδρύεται ένα ιδιαίτερα στενό πλαίσιο αναπαράστασης, το οποίο περιορίζει ριζικά την πραγματική γνώση περί Ισλάμ (Said 1981, 163)⁷. Όταν, λοιπόν, επί παραδείγματι, παραχωρείται δημοσιογραφικός χώρος σε κάποιον Άραβα στα δυτικά Μέσα, είναι πολύ πιθανό το πρόσημο που θα χαρακτηρίζει την παρουσία του να είναι αρνητικό κι εκείνος να αναπαρίσταται ως μόνιμη απειλή απέναντι στην ελεύθερη και δημοκρατική Δύση (2003 [1978], 286). «Αποτελεί ελάχιστη μόνο υπερβολή», σημειώνει αλλού ο Said, αναφερόμενος στην στερεοτυπική και γενικευτική απεικόνισή τους, «να πούμε πως οι μουσουλμάνοι και οι Άραβες καλύπτονται, συζητούνται, εκλαμβάνονται είτε ως προμηθευτές πετρελαίου είτε ως δυνάμει τρομοκράτες» (Said 1981, 26).

Με τον τρόπο αυτό, με την εδραίωση, αναπαραγωγή και διεύρυνση του αποικιακού κι οριενταλιστικού λόγου, στη συγκυρία των τελευταίων δεκαετιών και με την ιδεολογική επένδυση σε περιστατικά «ισλαμικής τρομοκρατίας», το Ισλάμ, καταλήγει ο Said, φτάνει να συμβολίζει στο δυτικό φαντασιακό «τον τρόμο, τον όλεθρο, κάτι το δαιμονικό, ορδές μισητών βαρβάρων» (Said 2003 [1978], 59).

2.2. Μέσα, Ισλάμ, και μειονότητες στην Ευρώπη

⁷ Ανάλογη θέση εκφράζει και ο Arun Kundhani, κάνοντας λόγο για «ψυχρό πόλεμο απέναντι στον ισλαμισμό» (2008, 44).

Από τον Φουκώ γνωρίζουμε πως εκείνοι που παράγουν λόγο έχουν ταυτόχρονα τη δυνατότητα να παράγουν ένα καθεστώς αλήθειας (Foucault 1980, 201), ενώ ο λόγος που παράγεται συνιστά και μια μορφή κοινωνικής πρακτικής (Fairclough και Wodak 1997, 258). Γνωρίζουμε ακόμη, βεβαίως, πως τα Μέσα Επικοινωνίας δεν προσφέρουν απλώς μια αντανάκλαση της κοινωνικής πραγματικότητας και όσων λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό της, απελευθερωμένη από ιδεολογικά φορτισμένες νοηματοδοτήσεις και κενή από σημάνσεις. Πολύ περισσότερο, τα Μέσα ουσιαστικά *δομούν* μια πραγματικότητα: λειτουργώντας ως διαμεσολαβητές, κατασκευάζουν, συγκροτούν και προωθούν μια *ερμηνεία* όσων συμβαίνουν γύρω μας ⁸. Εξάλλου, ο ίδιος ο χώρος των Μέσων είναι ένας από τους κεντρικούς χώρους, στους οποίους διεξάγεται η πάλη του νοήματος (Golding και Murdock 2009, 71) και ο ρόλος των Μέσων κρίνεται καθοριστικός αναφορικά με τις ιδεολογικές πρακτικές αναπαραγωγής κι εδραίωσης του κυρίαρχου λόγου, ειδικά για τις περιπτώσεις παρέκκλισης, εγκλήματος και κοινωνικού ελέγχου (Κουκουτσάκη 2002, 50).

Όπως το θέτει ο Hall, δε, τα Μέσα είναι εκείνα που αποφασίζουν «τί και ποιός αναπαρίσταται και τι και ποιός συστηματικά αφήνεται έξω (και) πως αναπαρίστανται πράγματα, άνθρωποι, γεγονότα, σχέσεις» (1978, 95). Αναφερόμενος στο πως αυτό πραγματοποιείται σε ζητήματα μειονοτήτων, ο Van Dijk υποστηρίζει πως τα Μέσα -τα οποία αναγνωρίζει ως «ελίτ στην κοινωνία» (Van Dijk 1987) και σε δεσμούς με άλλες πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές ελίτ- δεν θέτουν απλά την ατζέντα για το δημόσιο διάλογο, αλλά «σημαντικότερα προτείνουν έντονα πως οι αναγνώστες θα πρέπει να σκέφτονται και να μιλούν σχετικά με εθνοτικά ζητήματα» (Van Dijk 1991, 245).

⁸ Όπως χαρακτηριστικά λέει ο ιδρυτής της ιταλικής εφημερίδας La Repubblica, Εουτζένιο Σκαλφάρι: «Δημοσιογράφοι είναι οι άνθρωποι που λένε στους ανθρώπους τί συμβαίνει στους ανθρώπους». (Μητσός 2015, 277). Κατά τη πιο χιουμοριστική ερμηνεία που αποδίδεται στον Mark Twain: «Δημοσιογράφος είναι αυτός που ενημερώνει το κοινό ότι ο λόρδος Τζόνσον πέθανε, ενώ δεν ήξεραν ότι ζούσε».

Κατ' επέκταση, οι Hartmann και Husband (1974) και ο Van Dijk (1991), εξίσου, επισημαίνουν κάτι ιδιαίτερα σημαντικό: για κοινά που έχουν μικρή επαφή με μειονότητες, σημειώνουν, ο ρόλος των Μέσων για τον καθορισμό της άποψής τους σχετικά με αυτές είναι καθοριστικός⁹. Αναφερόμενος στον τρόπο αναπαράστασης των μειονοτήτων στη Βρετανία, εν γένει, ο Saeed (1999) υποστηρίζει πως οι φωνές τους περιθωριοποιούνται και είτε αγνοούνται, είτε καθίστανται αόρατες, ενώ οι Hartman και Husband (1974), και πάλι, σχολιάζουν πως η αναπαράστασή τους συνηθέστερα δομείται γύρω από αρνητικές σημάνσεις.

Μελέτες εστιασμένες στον τρόπο με τον οποίο ειδικότερα, οι μουσουλμάνοι, αναπαρίστανται στα ευρωπαϊκά Μέσα, μας δίνουν μια εικόνα αναφορικά με το καθεστώς αλήθειας που παράγεται. Εξετάζοντας την γενικότερη ευρωπαϊκή συνθήκη, σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες, οι Allen και Nielsen (n.d.) επισημαίνουν τον αρνητικό ρόλο των Μέσων στην αναπαράσταση των μουσουλμάνων. Ο Abukahlil (2002) υπογραμμίζει την αναπαράσταση της Δύσης και του Ισλάμ ως μονολιθικών οντοτήτων από τους πολιτικούς και τους δημοσιογράφους, σε ένα διπολικό σχήμα καταφανώς επηρεασμένο από τη θεωρία περί «σύγκρουσης των πολιτισμών», ενώ ο Saeed (2007, 453) προσθέτει πως τα Μέσα τείνουν να αντιμετωπίζουν το Ισλάμ και τη Δύση ως διαφορετικά κι αντίθετα, ασυμβίβαστα μεταξύ τους.

Επίσης, ο Ahmed ήδη από το 1993 επισημαίνει την αρνητική κάλυψη των μουσουλμάνων από τα δυτικά Μέσα (Ahmed 1993), η οποία στα επόμενα χρόνια κρίνεται ακόμη πιο αρνητικά φορτισμένη καθώς τα Μέσα εστιάζουν στην κάλυψη αρνητικών ειδήσεων με πρωταγωνιστές μουσουλμάνους (Brown 2006), (E. Poole 2002), και οι ισλαμοφοβικές προσεγγίσεις διαχέονται από αυτά ολόένα και

⁹ Αυτή η διαπίστωση, επομένως, μας βοηθάει ίσως να αντιληφθούμε τη πιθανή συμβολή των Μέσων στην διάχυση ισχυρών αντί-ισλαμικών αισθημάτων στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης και τις χώρες του Visegrad, καθώς επισημαίνουν ο Hafez (2014, 480) και ο Mareš (2013, 208-209), αντίστοιχα, οι οποίες στην πραγματικότητα έχουν πολύ μικρούς μουσουλμανικούς πληθυσμούς.

περισσότερο (Ruthven 2002).

Στο σημείο αυτό θα εστιάσουμε στα ευρήματα μελετών που αφορούν χώρες όπου η μουσουλμανική μειονότητα έχει σχετικά σημαντική παρουσία, σε σχέση με τις υπόλοιπες ευρωπαϊκές χώρες.

Όσον αφορά τη Βρετανία, ο Franz επισημαίνει την υιοθέτηση, από την πλευρά των Μέσων, μιας εικόνας των νεαρών βρετανών μουσουλμάνων ως δυνάμει τρομοκρατών και πάντως εν γένει υπόπτων· ως αναξιόπιστων, πιθανών φορέων απειλής κι επικίνδυνων (Franz 2007). Ο Weinstein επισημαίνει την «συμβολή» των βρετανικών Μέσων στην αναπαράσταση των νεαρών μουσουλμάνων ως «εσωτερικών εχθρών», ιδιαίτερα μετά τη βομβιστική επίθεση στο μετρό του Λονδίνου στις 7 Ιουλίου 2005 (Weinstein 2008).

Στη Νορβηγία, έχει παρατηρηθεί πως οι μουσουλμάνοι και το Ισλάμ αναφέρονται στα Μέσα κατά τη διάρκεια ενός ημερολογιακού έτους, τόσο συχνά όσο ο πρωθυπουργός της χώρας (IMDi 2009), γεγονός που κρίνεται σημαντικό καθώς σε άλλη μελέτη περιγράφεται πως «οι Μουσουλμάνοι περιγράφονται στα Μέσα πιο αρνητικά από τους άλλους» (Lindstad and Fjellstad 2005, 67). Αντίστοιχα, μολονότι ο αριθμός των βουδιστών και ρωμαιοκαθολικών στη χώρα έχει αυξηθεί σημαντικά -με τους δεύτερους, μάλιστα, να αποτελούν πλέον τη δεύτερη σημαντικότερη θρησκευτική μειονότητα- επισημαίνεται πως δεν πραγματοποιείται ανάλογη κάλυψη και όμοιας έκτασης δημόσιος διάλογος στα Μέσα, όπως συμβαίνει για την κατά πολύ μικρότερη κοινότητα των μουσουλμάνων (Strabac, et al. 2016).

Στη Σουηδία σχολιάζεται πως το Ισλάμ και οι μουσουλμάνοι συνδέονται κυρίως με αρνητικές ειδήσεις, ενώ στη Γαλλία, ο Gessier (2010) έχει επισημάνει μέσα από μια πυκνή μελέτη πως, ενώ τα Μέσα της χώρας ψέγουν με δυναμικό τρόπο τα αντίστοιχα αμερικανικά για αντί-ισλαμισμό, την ίδια στιγμή αρνούνται να δουν σε πόσο μεγάλη έκταση συμβαίνει το ίδιο στη δική τους χώρα (2010, 39).

Αναλύοντας, τέλος, την κάλυψη της επίθεσης στα γραφεία του Charlie Hebdo το

πρωινό της 7^{ης} Ιανουαρίου 2015, από το France24, οι Polonska-Kimunguyi και Gillespie (2016) διαπιστώνουν πως το γαλλικό διεθνές δίκτυο, αφενός, συγκροτεί δημοσιογραφικά την επίθεση ως ένα φαινόμενο πλήρως ξένο προς τη Γαλλία, με τις αιτίες να αποδίδονται δηλαδή αποκλειστικά στο εξωτερικό της χώρας, σε εξωγενείς δράστες όσο και αιτίες και συνθήκες. Αφετέρου, η κάλυψη από την πλευρά του Μέσου αναπαράγει το αφήγημα που συνδέει αναπόδραστα την ισλαμική πίστη με τον εξτρεμισμό υποβαθμίζοντας, ταυτόχρονα, τους μουσουλμάνους πολίτες της χώρας σε απλώς «θρησκευτικά όντα», απαλείφοντας το σύνολο των υπολοίπων ταυτοτήτων -έμφυλων, ταξικών, κοινωνικών, πολιτικών- που μπορεί να συγκροτεί το κάθε άτομο.

Όπως υπογραμμίζουν, η οπτική που υιοθετείται «αποξενώνει περαιτέρω τις μουσουλμανικές κοινότητες στην ήδη διαιρεμένη κοινωνία της Γαλλίας και δεν επεξηγεί πλήρως το πρόβλημα» (Polonska-Kimunguyi and Gillespie 2016, 13) Ως ενδεικτικό τεκμήριο της θέσης που διατυπώνουν οι δύο συγγραφείς επιστρατεύεται η επαναλαμβανόμενη -από πλευράς των δημοσιογράφων- εστίαση στο θρήσκευμα των δραστών, ως κινητήριας αιτίας για την πραγματοποίηση της επίθεσης. Σε αντιδιαστολή, το -κοινό- θρήσκευμα του αστυνομικού που έπεσε νεκρός στα γραφεία του σατιρικού περιοδικού αποσιωπάται, όπως συμβαίνει και στην περίπτωση του νεαρού sans-papier που βοήθησε πολλούς ανθρώπους να διαφύγουν κατά την ομηρία στο εβραϊκό παντοπωλείο.

Κρίνεται σκόπιμο, ακόμη, να αναφερθεί η παρατήρηση του Alridge (2007). Σύμφωνα με αυτόν, τα δυτικά Μέσα έχουν αφιερώσει σημαντικά πολύ δημοσιογραφικό χώρο σε μερικούς από τους πιο εξτρεμιστές ισλαμιστές ηγέτες, δυσανάλογο σε σύγκριση με την κάλυψη άλλων γεγονότων που να αφορούν μουσουλμάνους, επηρεάζοντας φυσικά και τη κοινή γνώμη ανάλογα. Επομένως, πρόκειται για έναν συνδυασμό αρνητικής κάλυψης των μουσουλμάνων και του Ισλάμ από τα Μέσα, για σύνδεση των πρώτων με αρνητικές ειδήσεις, και για αναπαραγωγή ενός οριενταλιστικού, γενικευτικού και απλουστευτικού λόγου, εστιασμένου στην ανυπέρβλητη διαφορά, μεταξύ Ισλάμ και Ευρώπης.

Μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο αναπαράστασης και διαμεσολάβησης, δεν ξαφνιάζει το ότι γίνεται πλέον λόγος για μια «αρνητική υπερ-ορατότητα» των μουσουλμάνων στην ευρύτερη δυτική δημόσια σφαίρα, καθώς οι μουσουλμάνοι βγαίνουν από το πρότερο καθεστώς αορατότητάς τους, για να εμφανιστούν στον υπερθετικό βαθμό, μέσα από μια αρνητικά φορτισμένη αναπαράσταση (Jaspal and Cinnirella 2010). Ο τρόπος κάλυψης των Μέσων ενισχύει την πρόσληψή τους ως του αναπόδραστα αντιθέτου της Δύσης (Poole 2002), (Runnymede Trust 1997): ως «ανεπιθύμητου» και «ακατάλληλου» για συμπίεση· ως «προβλήματος» για τις κυβερνήσεις· «κινδύνου» και «εσωτερικού εχθρού» για τους υπόλοιπους πολίτες..

Ειδικά στην αναβίωση της «ισλαμιστικής τρομοκρατίας» εντός της Ευρώπης, η αρνητικά φορτισμένα μεντιακή αναπαράσταση των μουσουλμάνων κρίνεται ιδιαίτερα καθοριστική, καθώς, όπως έχει δείξει σχετική μελέτη των σημαντικότερων «έντονων» ευρωπαϊκών γεγονότων των τελευταίων χρόνων που σχετίζονται με το Ισλάμ (Vanparrys, Jacobs and Torrekens 2013), κάθε σχετικό περιστατικό έχει τη δυνατότητα να μετασχηματίζει άμεσα το δημόσιο διάλογο στις ευρωπαϊκές χώρες, επαναφέροντας ακραιφνής το ζήτημα ύπαρξης, αποδοχής κι ανοχής ενός Ισλάμ εντός της Ευρώπης

10
στο προσκήνιο¹⁰. Κι αυτή είναι μια πολύ κρίσιμη διαπίστωση.

2.3. Από την ισλαμοφοβία στη μουσουλμανοφοβία

Ιστορικά, ο όρος «ισλαμοφοβία» έχει χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει τα αντι-μουσουλμανικά αισθήματα ενός κατά πλειοψηφία χριστιανικού πληθυσμού στην Ευρώπη, από όταν στις αρχές του 14^{ου} αιώνα άρχισαν να καταφτάνουν μετανάστες από μουσουλμανικές χώρες (Ogan, et al. 2014). Σε πιο πρόσφατες εκδοχές του, ο όρος

¹⁰ Για παράδειγμα, εξετάζεται η υπόθεση της δημοσίευσης των σκίτσων του Μωάμεθ στη Δανία, η δολοφονία του Τέο Βαν Γκογκ στην Ολλανδία, οι βομβιστικές επιθέσεις σε Μαδρίτη και Λονδίνο κ.α.

μπορεί να εκφράζει «τυχαίες αρνητικές στάσεις ή συναισθήματα σχετιζόμενα με το Ισλάμ ή τους μουσουλμάνους» (Bleich 2011), «αβάσιμη εχθρότητα απέναντι στο Ισλάμ... άδικη διάκριση ενάντια σε άτομα μουσουλμανικού θρησκευματος και κοινότητες» (Weedon 2004, 165), ή ακόμη την άρνηση του Ισλάμ και των μουσουλμάνων στη βάση προκαταλήψεων και στερεότυπων, η οποία μπορεί να έχει συναισθηματικά, γνωστικά, αξιολογικά, καθώς και σχετιζόμενα με τη δράση στοιχεία (Stolz 2005, 548).

Σήμερα, ωστόσο, μουσουλμάνοι Ευρωπαίοι γηγενείς και μετανάστες, πολίτες δεύτερης και τρίτης γενιάς όσο και άρτι αφιχθέντες αιτούντες άσυλο, εκλαμβάνονται εξίσου ως ασύμβατοι κι αταίριαστοι «άλλοι» (Schiller 2005). Το αίσθημα ετερότητας κι απόρριψης δεν αφορά, δηλαδή, μόνο όσους περνούν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο το εξωτερικό σύνορο της Ευρώπης· στρέφεται, κυρίως *ίσως*, εντός της, σε όσους μέχρι τώρα δεν βρίσκονταν στο προσκήνιο, αλλά ήταν απομακρυσμένοι από τη δημόσια σφαίρα.

Σύμφωνα με τον Halliday (1999), στο δυτικό κόσμο πλέον η αρνητική στάση και οι εκφράσεις εχθρότητας απευθύνονται *περισσότερο* στους μουσουλμάνους παρά στο *ίδιο* το Ισλάμ ως θρησκεία. Δηλαδή, όπως αναφέρει, «ο εχθρός δεν είναι μια θρησκεία ή μια κουλτούρα, αλλά ένα σύνολο ανθρώπων» (1999, 898). Ο Halliday (1996) υποστηρίζει ακόμη πως θα πρέπει να υπάρξει διάκριση μεταξύ των δύο όρων καθώς η «μουσουλμανοφοβία» αποτελεί:

«μια τόσο ασαφή ιδεολογία, που σπάνια εκφράζεται καθαρά με θρησκευτικούς όρους αλλά συνήθως αναμειγνύεται με άλλες ρητορικές και ιδεολογίες... Με αυτή την έννοια ο αντι-μουσουλμανισμός συχνά επικαλύπτεται με άλλες μορφές εθνοτικών προκαταλήψεων, καλύπτοντας πληθυσμούς στους οποίους μπορεί να υπάρχουν σημαντικά μη-μουσουλμανικά στοιχεία, όπως Αλβανοί, Παλαιστίνιοι, ακόμη και

Καυκάσιου» (Halliday 1996, 160) .

Ο Erdenir (2010) εξάλλου προσθέτει πως μπορεί τα προβλήματα που οι μουσουλμάνοι αντιμετωπίζουν εντός της Ευρώπης -σχετιζόμενα με τη διατροφή, την ένδυση, τη θρησκευτική εκπαίδευση- να φαντάζουν θρησκευτικά, στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για βαθιά *κοινωνικά* ζητήματα, που εντάσσονται στο πλαίσιο ύπαρξης ενός σύγχρονου δυτικού κοσμικού κράτους. Ως εκ τούτου, ο όρος μουσουλμανοφοβία είναι πιο ακριβής από την ισλαμοφοβία, καθώς περιλαμβάνει όσα επιφυλάσσονται «στις κουλτούρες, τους τρόπους ζωής και τις εξωτερικές εμφανίσεις των Μουσουλμάνων» (Erdenir 2010, 29).

2.4. Φυλετικοποίηση, πολιτισμικός και θεσμικός ρατσισμός

Η επιτυχημένη ιδεολογική επένδυση των ευρωπαϊκών Κομμάτων της Ακροδεξιάς στην ισλαμοφοβία (Hafez 2014, 479-484), αποδεικνύεται από την εσπευσμένη οικειοποίηση του λόγου τους από την πλειοψηφία των πολιτικών εκπροσώπων στην Ευρώπη, όλο και περισσότερο τα τελευταία χρόνια. Όροι έκφρασης ανησυχίας όπως η

12

«Ισλαμοποίηση της Ευρώπης»¹², ρήσεις κατηγορηματικές όπως «Ισλάμ και Ευρώπη δεν συνάδουν» και αφηγήματα πόλωσης περί της «σύγκρουσης των πολιτισμών», όπου στον δυτικό πόλο τίθεται η κοσμική αλλά και παραδοσιακά χριστιανική Ευρώπη και στον άλλο το «φανατικό, «καταπιεστικό» και «ασυμβίβαστο» Ισλάμ, συναντούν ολοένα και μεγαλύτερη απήχηση κατά τα τελευταία χρόνια.

¹¹ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η διαφωνία των Meer και Moodood στη θέση αυτή του Halliday, επισημαίνοντας πως σε κάποιες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα σε περιστατικό διακρίσεων που μπορεί να λάβουν χώρα στο δρόμο, η διάκριση μεταξύ του να είναι κάποιος μουσουλμάνος ή πιστός του Ισλάμ είναι πολύ δύσκολο να γίνει (2009, 342).

¹² Θυμίζουμε τον και τον νεολογισμό Eurabia της Oriana Fallaci.

Συνέπεια αυτού είναι να εντοπίζεται εντός της ευρωπαϊκής περιφέρειας ένα νέο είδος ρατσισμού απέναντί στον «εσωτερικό εχθρό» που κατασκευάζεται, ένα είδος ρατσισμού που εύλογα χαρακτηρίζεται «αποδεκτό» (Hafez 2014, 479) κι αποτελεί *τομή* στην επίκληση ετερότητας που άλλοτε είχε βιολογικές καταβολές: ένας πολιτισμικός ρατσισμός, που μπορεί μάλιστα να θεαθεί και σε κρατικό, θεσμικό επίπεδο.

α) φυλετικοποίηση

Σύμφωνα με τον Moosavi (2015), οι μουσουλμάνοι σε κάθε ευρωπαϊκή χώρα φυλετικοποιούνται ανάλογα με τις μειονότητες που εκεί υπάρχουν. Για παράδειγμα, στη Βρετανία φυλετικοποιούνται ως νοτιοασιάτες, στη Γερμανία ως Τούρκοι, στις Η.Π.Α. ως Άραβες και τη Γαλλία ως προερχόμενοι από τις χώρες του Μάγκρεμπ (Moosavi 2015, 4). Το σημαντικότερο, όμως, είναι πως η ιδιότητά τους ως μουσουλμάνων τείνει να υπερκαλύπτει οποιαδήποτε άλλη εθνοτική, ταξική, κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική ιδιότητα. Δηλαδή, άτομα με διαφορετικά εξωτερικά χαρακτηριστικά, προερχόμενα από άλλες εθνότητες, φορείς πολλαπλών και διαφορετικών ταυτοτήτων, φυλετικοποιούνται στη βάση του κοινού θρησκευματος. Η θρησκευτική ιδιότητα (και πάλι μέσα από μια γενικευτική πρόσληψη, καθώς άλλο δόγμα ακολουθούν π.χ. οι Σουνίτες και άλλο οι Σίιτες) υπερκαλύπτει οποιαδήποτε άλλη, που περιθωριοποιείται και εξασθενεί, με συνέπεια να οικοδομείται μια πλήρως γενικευτική εικόνα, στην οποία η οποιαδήποτε διαφορετικότητα των περιγραφόμενων ατόμων εξαλείφεται.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Kundhani (2007, 30) αυτοί που κάποτε υφίσταντο παρενόχληση κι αποκλεισμούς στη Βρετανία ως *Pakis* τώρα υφίστανται παρενόχληση ως «μουσουλμάνοι». Ενώ η Cheng (2015, 9) ομοίως προσθέτει πως οι Βόσνιοι που παλαιότερα στην Ελβετία εκλαμβάνονταν απλώς ως «ξένοι», πλέον λογίζονται ως «μουσουλμάνοι» με δύο κύρια χαρακτηριστικά να προσάπτονται: αδυναμία να προσαρμοστούν στο δυτικό πολιτισμό, και κατωτερότητα του πολιτισμού που τους αναγνωρίζεται.

Όπως το θέτει ο Vakil (2010:276) «η θρησκεία φυλετικοποιήθηκε, και οι μουσουλμάνοι φυλετικοποιούνται». Τί κάνει, όμως, ακριβώς η φυλετικοποίηση;

«Χαράζει μια γραμμή γύρω από όλα τα μέλη μιας κοινότητας, επιφέρει *ομαδικότητα* και αποδίδει χαρακτηριστικά... ορισμένες φορές λόγω ιδεών σχετικά με το από που προέρχεται η κοινότητα, σε τί πιστεύει, ή πως οργανώνεται κοινωνικά και πολιτισμικά» (Garner and Selod 2014, 9).

Ως φυλετικοποιημένοι «άλλοι», οι μουσουλμάνοι ομογενοποιούνται και υποβαθμίζονται στην πολιτισμική ιεραρχία μέσω ενός ισλαμοφοβικού λόγου (Garner και Selod 2014, 9). Ως σύνολο, κατασκευάζονται στο δημόσιο λόγο ως αποστασιοποιημένοι ή ξένοι, ως αδιάφοροι, μη ενταγμένοι στη κοινωνία: ένα ρήγμα δηλαδή στη γενικότερη – θεωρούμενη ως υπάρχουσα- συνοχή.

Στο βρετανικό συγκείμενο, ο Kundhani (2007) ισχυρίζεται πως η μουσουλμανική κοινότητα που «κατασκευάζεται πιο πολύ ως ένα κοινό σύνολο, μια εθνότητα, παρά μια ομάδα ατόμων κοινού θρησκευματος» (2007, 29), τείνει να εκλαμβάνεται ως «εσωτερικός εχθρός», λόγω της υποτιθέμενης άρνησής της να εξομοιωθεί με τις «κοινές αξίες της βρετανικότητας». Ιδιαίτερο ρόλο κατέχουν οι έμφυλες αναπαραστάσεις: οι γυναίκες που φορούν κάλυμμα στο πρόσωπό τους εκλαμβάνονται

13

ως «απειλή» για τον κοσμικό δημόσιο χώρο και οι νεαροί μουσουλμάνοι θεωρούνται μη αφομοιωμένοι, επιρρεπείς στη ριζοσπαστικοποίηση και την «τρομοκρατία».

β) πολιτισμικός ρατσισμός

Από άποψη ορολογίας αντιλαμβανόμαστε πως ο όρος ρατσισμός δεν θα μπορούσε να

¹³ Ο Henkel (2009) πάντως εμφανίζεται μάλλον δύσπιστος, αναφορικά με το αν υπάρχει πράγματι κάτι που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί «η» ευρωπαϊκή κοσμική δημόσια σφαίρα, την οποία η παρουσία μουσουλμάνων, παραδείγματος χάριν γυναικών με μπούρκα, θα μπορούσε να απειλήσει (2009, 471).

χρησιμοποιηθεί για την περιγραφή μίας συνθήκης αρνητικής συμπεριφοράς απέναντι σε μια θρησκεία. Από τον Solomos (2003), όμως, γνωρίζουμε πως ο ρατσισμός δεν μένει αμετάβλητος στο πέρασμα των χρόνων, αλλά τα χαρακτηριστικά του μετασχηματίζονται και τροποποιούνται.

Σύμφωνα με τον Ετιέν Μπαλιμπάρ (1991), που έχει ερευνήσει τους μετασχηματισμούς του ευρωπαϊκού ρατσισμού, τις τελευταίες δεκαετίες η παραδοσιακή επιχειρηματολογία περί φυλής και αίματος σταδιακά εξασθενεί και στο προσκήνιο έρχεται μια νέα ρητορική, που εστιάζει στον πολιτισμό. Ο πολιτισμός, λέει ο Μπαλιμπάρ:

«μπορεί να λειτουργήσει σαν φύση, ιδιαίτερα σαν a priori τρόπος να εγκλεισθούν άτομα και ομάδες σε μια γενεαλογία, σε προσδιορισμούς μιας ανέκαθεν αμετάλλακτης κι αδιαμφισβήτητης καταγωγής» (Μπαλιμπάρ 1991, 37-38)

Η υποτέλεια, λοιπόν, δεν εκφράζεται με όρους βιολογικούς αλλά πολιτισμικούς και δεν σχετίζεται πια με φυλετικά ή εθνοτικά χαρακτηριστικά, αλλά με πολιτισμικές πρακτικές. Δύο ενδεικτικά παραδείγματα, αναφορικά με Ευρωπαίους λευκούς πολίτες που έχουν ασπαστεί το Ισλάμ, επεξηγούν την θέση των ευρωπαίων μουσουλμάνων στην πολιτισμική ιεραρχία.

Αναφερόμενος σε λευκούς που έχουν ασπαστεί το Ισλάμ, ο Moosavi (2015) επισημαίνει πως κατά την πρόσληψή τους από τους άλλους, συχνά τους αφαιρούνται κάποια από τα προνόμια που ως λευκοί πρότερα κατείχαν, καθώς οι άλλοι λευκοί τους υποβιβάζουν στην πολιτισμική ιεραρχία λόγω της θρησκευτικής τους επιλογής. Αντίστοιχα, στην Ολλανδία, λευκές γυναίκες που έχουν ασπαστεί το Ισλάμ λογίζονται, λόγω αυτού, ως «λιγότερο έξυπνες» και «λιγότερο μορφωμένες» αφού το Ισλάμ θεωρείται πως είναι μια «ξένη θρησκεία»¹⁴. Εν γένει, οι μουσουλμάνοι ως ολότητα κατασκευάζονται πολιτισμικά ως το αντίβαρο της «λογικής»,

¹⁴ Ο Tariq Ramadan έχει επισημάνει την καθοριστικής σημασίας αποτυχία να γίνει κατανοητό πως το Ισλάμ είναι και ευρωπαϊκή θρησκεία (Ramadan 2003).

«προοδευτικής», «φιλελεύθερης» και «κοσμικής» Δύσης, επιρρεπείς στο ριζοσπαστισμό και αποστασιοποιημένοι από την κοινότητα στην οποία οφείλουν αφοσίωση.

Οι γυναίκες με μαντήλα εκλαμβάνονται ως απειλή για τη Δύση, και οι νεαροί μουσουλμάνοι ως ριζοσπαστικοποιημένοι, εξτρεμιστές, αποξενωμένοι. Αναφερόμενοι στην έξωθεν κατασκευή των μουσουλμάνων γυναικών που καλύπτουν το πρόσωπό τους, οι Chakraborti και Zempi (2012), σχολιάζουν πως οι ιδιότητες που αποδίδονται στις γυναίκες αυτές περιορίζονται αποκλειστικά στο ότι φορούν κάποιο κάλυμμα. Η αναγνώριση αυτών των εξωτερικών στοιχείων, συνεχίζουν, είναι που τις συνδέει αυτομάτως με ένα σύνολο κατασκευασμένων σημάνσεων που παραπέμπουν στην ετερότητά τους και που περιλαμβάνουν όσα λογίζονται ως προβληματικά, λάθος, ασυμβίβαστα, απειλητικά για τη Δύση.

Ο Fekete (2004, 3) προσθέτει πως «η Ευρώπη απαντά στην εκλαμβανόμενη ως απειλή του Ισλάμ με κινήσεις απόσυρσης της πολυπολιτισμικότητας και προώθησης πολιτισμικής ομοιογένειας».

γ) θεσμικός ρατσισμός

Μελέτες σχετικές με τις εκάστοτε κρατικές αντιμετώπισεις των μουσουλμανικών μειονοτήτων εντός της Ευρώπης, επισημαίνουν πως ο ρατσισμός είναι δυνατόν πλέον να εντοπιστεί και σε θεσμικό επίπεδο, ως κανονικότητα, ως κρατική πρόταση. Παραδείγματος χάριν, ο Kundhani (2007) επισημαίνει, πως το όλο ζήτημα ανάγκης προσήλωσης στη *βρετανικότητα* και την υιοθέτηση *κοινών αξιών* από το βρετανικό πληθυσμό στοχεύει αποκλειστικά στους μουσουλμάνους έναντι των υπόλοιπων μειονοτήτων, ενώ ως ίδιον της νέας θεσμικής μορφής ρατσισμού, εκλαμβάνεται η πλήρης μετακύλιση των ευθυνών για την μη αφομοίωση -που πρακτικά σημαίνει την εξίσωση-, στους ίδιους τους μουσουλμάνους, που «πεισματικά» αρνούνται να

Στη Γαλλία, όπου «στατιστικά το Ισλάμ είναι η δεύτερη θρησκεία, αλλά κοινωνικά ασκείται από μια ομάδα ανθρώπων που είναι υποτελείς, δίχως προνόμια και περιορισμένοι σε πολιτική σιωπή» (Esposito 1999), ο El Hamel (El Hamel 2002) σχολιάζει ότι η απαγόρευση της χιτζάμπ εκλήφθη με έκπληξη από πολλούς μουσουλμάνους καθώς αποτελεί παραδοσιακή και όχι ιδεολογικά φορτισμένη φορεσιά, ενώ δε συνέβη κάτι ανάλογο με χριστιανικά ή εβραϊκά σύμβολα (El Hamel 2002, 298).

Μελετώντας τις περιπτώσεις γυναικών-θυμάτων ισλαμοφοβίας, ο Allen (2014) διαπιστώνει πως η «ορατή μουσουλμάνα είναι το σύγχρονο σημαίνον των μουσουλμάνων» (157), ενώ τείνει να εκλαμβάνεται ως σημαίνον όλων των μουσουλμάνων και του Ισλάμ δίχως διαφοροποίηση, με αποτέλεσμα να παραμερίζονται οι διαφορετικότητές της. Σύμφωνα με το συγγραφέα, τα περιστατικά προκατάληψης που βιώνουν, δεν επηρεάζουν απλώς τη καθημερινότητά τους, αλλά και το αίσθημα του ανήκειν στη βρετανική κοινότητα, την αίσθηση της ταυτότητάς τους, κάτι που επισημαίνεται και σε μελέτες γαλλικών περιπτώσεων.

Στην ίδια μελέτη, δε, σημειώνεται πως οι γυναίκες συχνά επιλέγουν να μην αναφέρουν τα περιστατικά επιθέσεων εις βάρος τους, κάτι που επισημαίνεται και για τη Σουηδία. Δηλαδή, επειδή το κράτος αδυνατεί να προστατέψει κάποιους πολίτες του, από τις επιθέσεις που δέχονται λόγω ενός χαρακτηριστικού που έξωθεν τους αναγνωρίζεται, αποτραβιούνται κι εκείνοι από το να καταγγείλουν όσα υφίστανται.

2.5. Η ελληνική ασυμβίβαστη φαντασιακή κοινότητα

¹⁵ Ο Kundnani παρουσιάζει ακόμη πως μετασχηματίζεται ο όρος «αφομοίωση», ώστε να σημαίνει σήμερα, στο βρετανικό συγκείμενο, περισσότερο πλήρη «εξομοίωση» με τη «βρετανικότητα».

«Η Ευρώπη δεν έχει σύνορα, είναι σύνορο» (Balibar 2004) έχει πει ο Ετιέν Μπαλιμπάρ και θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η Ελλάδα αποτελεί σύνορο εξίσου. Η περίπτωση της Ελλάδας αποτελεί μια ιδιαιτερότητα: μολονότι η χώρα γεωγραφικά ανήκει στην Ευρώπη, συμμετέχοντας στους ευρωπαϊκούς υπερεθνικούς σχηματισμούς, τα συναισθήματα των Ελλήνων απέναντι σε ευρωπαϊκούς θεσμούς και ιδιαίτερα την Ευρωπαϊκή Ένωση, ειδικότερα τα τελευταία χρόνια, είναι αμφίθυμα. Για παράδειγμα, πρόσφατη έρευνα σε πανευρωπαϊκό επίπεδο βρήκε μόλις 1 στους 3 Έλληνες να θεωρεί θετική την συμμετοχή της χώρας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και ποσοστό λιγότερο του 20% απαντάει πως η φωνή της χώρας έχει κάποια σημασία για

16
την Ένωση¹⁶. Ενώ, παρά τους διαχρονικούς στρατηγικούς δεσμούς της Ελλάδας με τις δυτικές χώρες, σημειώνεται πως η ελληνική κοινωνία «δείχνει να συντάσσεται με τον αντιιμπεριαλιστικό λόγο της Μέσης Ανατολής» (Καιρίδης 2008).

Ταυτόχρονα, όμως, εάν υπάρχει εγχώρια κοινή γνώμη, ορίστε ένα πράγμα στο οποίο συμφωνεί: εκλαμβάνει τον εαυτό της ως ασύνδετο, ριζικά διαφορετικό και από την «Ανατολή», οικειοποιούμενη μάλιστα το αίσθημα υπεροχής που συχνά συνεπάγεται η απόδοση του ανήκειν στη «Δύση».

Ο Άντερσον ορίζει το έθνος ως μια «ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» (Άντερσον 1997, 26). Πρόκειται για μια κοινότητα που ορίζεται σε φαντασιακό επίπεδο, καθώς θεωρείται πρακτικά απίθανο οποιοδήποτε μέλος, ακόμη και της μικρότερης αριθμητικά κοινότητας, να έρθει σε επαφή με όλα τα υπόλοιπα μέλη (Άντερσον 1997, 26). Κατά τον Ρενάν (Renan 1882, 22) ουσιώδες για την συνοχή του έθνους δεν είναι μόνο το να έχουν όλα τα άτομα που απαρτίζουν το συγκεκριμένο έθνος πολλά κοινά σημεία, αλλά και να έχουν ξεχάσει εξίσου σημαντικό αριθμό

¹⁶ Ευρωβαρόμετρο 87.1. Προσβάσιμο στο:

http://www.europarl.europa.eu/pdf/eurobarometre/2017/2019ee/two_years_until_the_2019_european_elections_el_el.pdf

στοιχείων που τα διαχωρίζει.

Η τρόπον τινά αμνησία αυτή επιτελείται παραγωγικά, μέσα από την επαναληπτικότητα. Κατά τον Billig (1995, 6), η συγκρότηση των εθνών μέσα από το καθημερινό επίπεδο αφορά την αναπαραγωγή ενός συμπλέγματος «πίστεων, υποθέσεων, συνηθειών, αναπαραστάσεων και πρακτικών», με την Βιτζιλάκη (2012) να υπογραμμίζει ότι «κάθε κοινωνικός σχηματισμός δημιουργεί τον δικό του ιδιαίτερο πολιτισμό, αποδέχεται όμως, ως ένα σημείο, και διεργάζεται την πολιτισμική κληρονομιά του παρελθόντος». Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση της Ελλάδας.

Ήδη από τις απαρχές της *επιθυμίας* για δημιουργία ενός ελληνικού κράτους, ακόμη, επισημαίνεται (Χριστόπουλος 2012) η σύνδεση ελληνικού έθνους και ορθοδοξίας, καθώς και η ταύτιση στο ελληνικό φαντασιακό του «μουσουλμάνου» με τον «Τούρκο», τον αιώνιο εχθρό. Στη συγκυρία του σήμερα, το Ισλάμ αναγνωρίζεται ακόμη ως πλήρως ξένο προς την ελληνική φαντασιακή κοινότητα, με τον Μήλλα (2008, 198) να επισημαίνει την χρησιμότητα της αναπαράστασης του (μουσουλμάνου) «Τούρκου» ως «άλλου» για την συγκρότηση του εθνικού μύθου και την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας στην Ελλάδα.

Ταυτοχρόνως, μουσουλμάνοι πολίτες στην Ελλάδα βεβαίως και υπάρχουν, από την μειονότητα στη Θράκη έως τους εκατοντάδες χιλιάδες μουσουλμάνους πιστούς στο αστικό κέντρο της Αθήνας. Η Ελλάδα, ωστόσο, ανήκει στα κράτη όπου ο όρος «μειονότητα» δεν αποδίδεται «εύκολα» για να περιγράψει την συνθήκη που περιγράφει σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, στον βαθμό που εκεί παρατηρείται (Κοππά 1997, 32). Και το ελληνικό κράτος αναγνωρίζει επίσημα μία μοναχά μειονότητα: τη μουσουλμανική κοινότητα της Θράκης. Η οποία, και για αυτό νωρίτερα έγινε λόγος για την Ελλάδα ως «σύνορο», την στιγμή που γενικά οι μουσουλμάνοι βρίσκονται σε καθεστώς αορατότητας στην Ελλάδα, αποτελεί την μοναδική περίπτωση όπου εφαρμόζεται η Σαρία στην Ευρώπη.

Εκλαμβάνοντας ως αφορμή την εν λόγω συνθήκη, ο Χριστόπουλος (2009)

απομυθοποιεί δύο σύγχρονα κυρίαρχα αφηγήματα που διατρέχουν το ελληνικό φαντασιακό. Πρώτον, υπό αμφισβήτηση θέτει το αφήγημα που θέλει την Ελλάδα να είναι χώρα εθνικά ομοιογενής, επισημαίνοντας τις διαφορετικές εθνότητες που ζουν επί ελληνικού εδάφους. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, υπογραμμίζει τον σκοπό που επιτελεί το αφήγημα που θέλει την Ελλάδα να αναγνωρίζει (μέσω του κράτους) πως έχει «μία μόνο μειονότητα»: μέσα από αυτή την παραδοχή, επισημαίνει ο Χριστόπουλος, τίθενται σε καθεστώς αορατότητας οι υπόλοιπες μειονότητες της Ελλάδας, όπως οι μάρτυρες του Ιεχωβά και οι Καθολικοί, για να μείνουμε αποκλειστικά στις θρησκευτικές μειονότητες.

Αποτέλεσμα της κρατικής στάσης, είναι οι μειονοτικοί πολίτες να έχουν περιορισμένη πρόσβαση και ορατότητα στον δημόσιο χώρο (2009 KEMO, 13), τον οποίον δικαιούνται να διεκδικήσουν συγκεκριμένα υποκείμενα, μέσα από ένα σύστημα αποκλεισμών.

Η Ζαββού (2013) έχει παρουσιάσει το πως η διαμαρτυρία και απεργία πείνας Σύριων μεταναστών, που βρίσκονταν πολλά χρόνια στην Ελλάδα, στο κτίριο της Νομικής στην Αθήνα θεάθηκε αρνητικά, ως «καταπάτηση» του δημόσιου χώρου – έγινε ορατή ως κατάχρηση, στην ουσία, ενός δικαιώματος που αναλογεί μόνο στους «Έλληνες». Ανάλογα, αναλύοντας μεντιακό περιεχόμενο που αφορά τον ξυλοδαρμό εκατοντάδων Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα, που θέλησαν να πανηγυρίσουν την νίκη της εθνικής τους ομάδας τους απέναντι στην ελληνική, ο Γκολφινόπουλος (2007) παρουσιάζει πως η θέση που αναγνωρίζεται στο υποκείμενο «Αλβανός» είναι κατώτερη από το υποκείμενο «Έλληνας». Η υποτέλεια αυτή εκφράζεται κοινωνικά, οικονομικά, πολιτισμικά, από άποψη αποδιδόμενων δικαιωμάτων, ακόμη και σε ζήτημα σύγκρουσης «εθνικών» αρρενωποτήτων. Στην περίπτωση της διαπόμπευσης των -θεωρούμενων ως- οροθετικών γυναικών πριν λίγα χρόνια, άλλωστε, παρατηρήθηκε πως η προστασία της «ελληνικής οικογένειας», που εκλαμβάνεται ως κορμός της εθνικής κοινότητας, μπορεί να δικαιολογήσει αφηγήματα παρουσίας του «κακού» ως κάτι το εξωτερικό, απαρέγκλιτα «ξένο» προς την εγχώρια εθνική

κοινότητα. Κάτι που μπορεί να προταθεί με βάση μια ρατσιστική κι εθνικιστική ρητορική, αλλά και να μετουσιωθεί ως και σε κρατικό επίπεδο (Σιούλα-Γεωργουλέα 2013). Εξάλλου, οι «ξένοι» και οι «ξένες», που παραδοσιακά εργάζονται στις πιο απαξιωμένες εργασίες, τείνουν να απαξιώνονται και οι ίδιες και οι ίδιοι ως κοινωνικά υποκείμενα (Γκολφινόπουλος 2007, 35), και τους αποδίδεται μονάχα η τελευταία βαθμίδα στη κοινωνική πυραμίδα.

Επομένως, στο ελληνικό συγκείμενο αναγνωρίζεται μια εθνική, «ελληνική» ταυτότητα σε σχέση υπεροχής προς οποιαδήποτε άλλη μετοικεί στον ίδιο γεωγραφικό χώρο, που εν πολλοίς θεωρείται «ξένη», «φιλοξενούμενη», και «περαστική». Το σχήμα αποκλεισμού άλλων εθνικών ταυτοτήτων από τη δημόσια σφαίρα διαφάνηκε ως και κατά την περίοδο των Ολυμπιακών Αγώνων. Τότε, κατά τη διάρκεια της μεγάλης «γιορτής» όπως συνήθως αναφέρονται οι Αγώνες, ακούστηκαν ως και προσβλητικά συνθήματα και γουχαϊσματα κατά την ανάκρουση του εθνικού ύμνου άλλων χωρών (Κανέλλης 2005).

Σε αντιδιαστολή με κοσμικά ευρωπαϊκά κράτη, επίσης, η ελληνική ταυτότητα εμπεριέχει απαρέγκλιτα θρησκευτικά στοιχεία. Ο λόγος φοβίας περί «εξισλαμισμού της χώρας» γνωρίζει ιδιαίτερη απήχηση, ειδικά κατά τα χρόνια της έντονης μετανάστευσης προς την Ελλάδα πληθυσμών από κατά πλειοψηφία μουσουλμανικές χώρες. Συχνά, ο λόγος αυτός αναπαράγεται από ορισμένα τμήματα της Εκκλησίας που συνδέονται με κύκλους της Ακροδεξιάς (Σακελλαρίου 2014), γεγονός που αποδεικνύει τις διαιρέσεις που επικρατούν και στο εσωτερικό της Εκκλησίας. Σε κάποιες περιπτώσεις, αφορά και σήμερα την αναπαράσταση των προσφύγων ως αλλόθρησκων εισβολέων από μεγάλα κομμάτια του Τύπου και της Εκκλησίας που εστιάζουν στο θρήσκευμά τους. Ο οριενταλιστικός λόγος συναντά επίσης απήχηση (Τσιμπιρίδου 2011) και ο «μουσουλμάνος» κατασκευάζεται ως πονηρός, ύπουλος, βάρβαρος εχθρός, έτοιμος να καταλάβει τη χώρα, αλλοιώνοντας την εκλαμβανόμενη ομοιογένειά της, πηγή της υποτιθέμενης συνοχής της.

Η χρησιμότητα των γεγονότων που συνδέονται με την τρομοκρατία είναι εξίσου

καθοριστική. Σύμφωνα με τη Χαλκιά:

«Η τρομοκρατία αποτελεί «σύμβολο συμπύκνωσης» το οποίο ενεργοποιώντας έντονα αρνητικά συναισθήματα κυριαρχεί πάνω στην κοινή γνώμη ενώ ταυτόχρονα, προτείνω, διαμορφώνει ή και μετουσιώνει το πεδίο του πολιτικού. Ως Έλληνες και Ελληνίδες, οι καταναλωτές των ΜΜΕ μαθαίνουν, και γρήγορα μάλιστα, να δομούν τις ταυτότητές τους και με αυτόν τον άξονα» (Χαλκιά 2006, 548-549)

Με αυτή την λειτουργία της τρομοκρατίας, να ενεργοποιεί έντονα κι αρνητικά συναισθήματα, να μετασχηματίζει το πολιτικό πεδίο και να επηρεάζει την συγκρότηση των ταυτοτήτων των υποκειμένων, μέσα από την κάλυψή της από τα Μέσα, θα ασχοληθούμε στην ενότητα της Ανάλυσης.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Κεφάλαιο 3. Κριτική Ανάλυση Λόγου

3.1. Η σύγκρουση των πολιτισμών

Στην πρώτη ενότητα του κεφαλαίου της ανάλυσης εστιάζουμε κυρίως στο αφήγημα της σύγκρουσης των πολιτισμών και τους νοηματικούς άξονες γύρω από τους οποίους αναπτύσσονται λόγοι και εννοιολογήσεις που παραπέμπουν σε αυτό ή πηγάζουν απ' αυτό. Οι κρίσιμες έννοιες που αξιοποιούνται για τον σκοπό αυτό αφορούν την έννοια της «βαρβαρότητας» στις διάφορες εκδοχές της, την αναπαράσταση του «Ισλάμ» ως στατικού «πολιτισμού», και τις εκφράσεις ανδρισμού, μέσα από την συγκρότηση ενός λογοθετικού πεδίου σύγκρουσης αρρενωποτήτων.

α) Η βαρβαρότητα ως έκφραση υποτέλειας και πρωτογονισμού

Ο όρος «βαρβαρότητα» συναντάται -μόνο στα τελικώς επιλεγμένα κείμενα των δύο εφημερίδων- συνολικά περισσότερες από 25 φορές. Η χρήση του συνδέεται άλλοτε με τον χαρακτηρισμό ενός υποκειμένου (π.χ. «βάρβαροι δράστες»), κι άλλοτε με την περιγραφή μιας πράξης που έχει τελεστεί (π.χ. «βάρβαρες επιθέσεις»). Οι πηγές αναφοράς στην «βαρβαρότητα» ποικίλλουν και εντοπίζονται σε ένα ευρύ πολιτικό φάσμα, τόσο εγχώρια όσο και στο εξωτερικό. Από την αρθρογραφία δημοσιογράφων των δύο Μέσων, σε δηλώσεις ξένων πολιτικών αρχηγών, όπως ο Ματέο Ρέντσι, ο Φρανσουά Ολάντ, η Χίλαρι Κλίντον και ο Ζαν Κλοντ Γιουνκέρ, ή ο γάλλος πρέσβης στην Αθήνα· από πολιτικά πρόσωπα της Ελλάδας όπως οι Προκόπης Παυλόπουλος, Ευάγγελος Βενιζέλος, Σία Αναγνωστοπούλου και Γιάννης Μπουτάρης, στις ανακοινώσεις του Υπουργείου Εσωτερικών, του ΣΥΡΙΖΑ, της Λαϊκής Ενότητας και της ΠΟΕΣΥ· φτάνοντας στις δηλώσεις, τέλος, των γνωστών συγγραφέων -αν και εκφραστών διαμετρικά διαφορετικών απόψεων- Σώτης Τριανταφύλλου και Βασίλη Αλεξάκη.

Η χρήση της έννοιας της «βαρβαρότητας», στις διάφορες εκδοχές και εκφάνσεις της, για τον προσδιορισμό δρώντων υποκειμένων, πράξεων ή συνθηκών χαρακτηρίζεται από ιστορική ακολουθία και, εντός του ευρωπαϊκού συγκεκριμένου το οποίο εξετάζουμε στην παρούσα εργασία, της αποδίδεται συγκεκριμένη εννοιολογική σημασία. Πριν περάσουμε στην ανάλυση λόγου αποσπασμάτων στα οποία συναντάται, κρίνεται σκόπιμο να σταθούμε στις σημάνσεις που έχει λάβει.

Ο Delanty, λοιπόν, μας θυμίζει (2016) πως στα αρχαία χρόνια για τους Έλληνες «βάρβαρος» θεωρούνταν όποιος δεν μιλούσε ελληνικά, θέση που στην συνέχεια κληρονόμησαν και οι Ρωμαίοι, στην δική τους περίπτωση για τη μη δυνατότητα ομιλίας λατινικών. Ενώ, ο Todorov (2009) εισάγει ακόμη το ζήτημα της δυνατότητας ή μη της κατανόησης της κοινωνικής οργάνωσης του άλλου. Στους αιώνες που

ακολούθησαν, η Ευρώπη, υποστηρίζει ο Delanty, όφειλε την ηγεμονία της στην ικανότητά της να «ελέγχει τα επικοινωνιακά μέσα, να επιβάλλει τους δικούς της ορισμούς διαφορετικότητας στους μη Ευρωπαίους» (Delanty 2016, 207). Έτσι, ενώ για χρόνια πραγματοποιούνταν η διάκριση μεταξύ χριστιανικής Ευρώπης και ανατολικού, δηλαδή ισλαμικού κατά βάση τότε, κόσμου, τον Μεσαίωνα η αντίθεση Χριστιανισμού-Ισλάμ αντικαθίσταται από την αντίθεση μεταξύ πολιτισμού και βαρβαρότητας (Delanty 2016, 321). Στην μελέτη του για τα 2.500 χρόνια αλληλεπίδρασης «Δύσης» και «Ανατολής», ο Pagden (2014) παρουσιάζει πολλές φορές στα λόγια Ευρωπαίων συγγραφέων ή αξιωματούχων να γίνεται αναφορά στους «βάρβαρους», οι οποίοι ήταν είτε «μουσουλμάνοι», είτε «άραβες», και γενικά προέρχονταν από την «Ανατολή». Πάνω σε αυτήν την αντίθεση, από την Δύση ορισμένη, οικοδομείται το αφήγημα ανωτερότητας της Ευρώπης, που κατασκευάζει τον εαυτό της ως δείγμα ορθολογικότητας και τεχνολογικής, πολιτισμικής και πνευματικής προόδου, σε αντίθεση προς την άλλη μεριά του δίπολου, που ταυτίζεται με τον αυθορμητισμό, την ικανοποίηση των ενστίκτων και την ελλιπή ανάπτυξη. Με τον ευρωπαϊκό επεκτατισμό των αποικιοποιήσεων και την σταδιακή μετάβαση από την «Ευρώπη» στην «Δύση», η έννοια του πολιτισμού αναδεικνύεται σε έναν δείκτη, με βάση τον οποίο μπορεί πλέον να γίνει η κατηγοριοποίηση των «πολιτισμένων» και «βάρβαρων» χωρών (Delanty 2016, 357).

Επιστρέφοντας στα αποσπάσματα, θεωρούμε πως η εκτεταμένη χρήση της έννοιας της «βαρβαρότητας» και σήμερα συνδέεται με αξιολογικά κριτήρια, λειτουργώντας ως σήμανση οπισθοδρομικότητας. Η «βαρβαρότητα» υποδηλώνει την έννοια της ασυμβατότητας: περιγράφει κάτι τόσο ριζικά ξένο προς «εμάς», ώστε να μην μπορεί να υπάρξει καν επικοινωνία μαζί του και, άρα, δεν καμία δυνατότητα για εξεύρεση κοινών τόπων. Ο «βάρβαρος» δεν είναι απλώς κάποιος ο οποίος εμφορείται από ένα σύστημα αξιών διαφορετικό από το δικό μας – ο «βάρβαρος» διακατέχεται από αξίες οι οποίες, σε σύγκριση με τις δικές μας, κρίνονται απαρέγκλιτα κατώτερες. Εκτίμησή μας αποτελεί πως η χρήση του όρου, ακόμη και αν χρησιμοποιείται για να περιγράψει

έναν περιορισμένο αριθμό ατόμων, όπως για παράδειγμα τους δράστες των επιθέσεων, απηχεί την διάχυση και κατίσχυση του οριενταλιστικού λόγου στο ευρωπαϊκό φαντασιακό, καθώς στην συγκεκριμένη ιστορική και πολιτική συγκυρία συνδέεται με την απόδοση κατωτερότητας, την σύγκριση και, τελικά, την υποτίμηση.

Το ειδικότερο ενδιαφέρον για τον ερευνητικό μας προσανατολισμό έγκειται στο ότι συχνότατα η αναφορά σε «βάρβαρες επιθέσεις» και «βάρβαρους δράστες» *συνδυάζεται* με έναν αριστερό λόγο περί καταπολέμησης της ισλαμοφοβίας, κατά των αποκλεισμών εις βάρος μουσουλμάνων πολιτών της Ευρώπης και, κυριότερα, απέναντι στην θεωρία περί αδυναμίας συνύπαρξης Ισλάμ και Ευρώπης, γεγονός που αναδεικνύει μια πιθανή ιδεολογική αντίφαση.

Ένας τίτλος άρθρου που συνοψίζει το περιεχόμενο όσων ισχυριστήκαμε συναντάται στην έντυπη έκδοση της Αυγής την 9η Ιανουαρίου 2015, και αφορά την επίθεση στα γραφεία του σατιρικού περιοδικού Charlie Hebdo: «ΣΥΡΙΖΑ: Η βάρβαρη επίθεση στο Παρίσι να μην οδηγήσει σε «πόλεμο πολιτισμών»». Ακολουθεί το απόσπασμα που θα αναλύσουμε στο παρόν σημείο

«Ο ΣΥΡΙΖΑ καταδικάζει απερίφραστα τη «χωρίς προηγούμενο δολοφονική επίθεση» ενάντια στους δημοσιογράφους της εφημερίδας Charlie Hebdo στο Παρίσι, που συνιστά και “βάρβαρη επίθεση στην ελευθερία της έκφρασης”. “Οι μαζικές σφαγές αμάχων που λαμβάνουν χώρα στη Μέση Ανατολή μεταφέρθηκαν χθες με τον πιο ειδεχθή τρόπο στην καρδιά της Ευρώπης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως το τέρας του τζιχαντισμού εξέθρεψαν με τις πολιτικές τους όχι μόνο περιφερειακές δυνάμεις που δρουν στη Συρία και το Ιράκ, αλλά και δυνάμεις της Δύσης και της Ευρώπης”, αναφέρει ο ΣΥΡΙΖΑ και εκφράζει τον αποτροπιασμό, τη βαθιά λύπη και τα συλλυπητήριά του προς όλο το γαλλικό λαό για το στυγερό έγκλημα. Υπογραμμίζει δε ότι η Ευρώπη δεν μπορεί να απαντήσει σε ενέργειες σαν και αυτήν με την περιστολή ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ελευθεριών, ούτε διολισθαίνοντας στην

ισλαμοφοβία ή σε έναν “πόλεμο πολιτισμών”, όπως ακριβώς θα επιθυμούσαν οι
17
δράστες».

Παρατηρούμε πως η επίθεση στο σατιρικό περιοδικό χαρακτηρίζεται «χωρίς προηγούμενο» και «βάρβαρη επίθεση στην ελευθερία της έκφρασης». Μέσα από τα δύο αυτά εκφραστικά σχήματα καταδεικνύεται η σημαντικότητα του γεγονότος. Μέσα από την ανακοίνωση, η επίθεση φαίνεται να συνδέεται με τις «μαζικές σφαγές αμάχων» που πραγματοποιούνται στην Μέση Ανατολή, δίχως να υποδεικνύεται το υποκείμενο που είναι υπεύθυνο για τις «σφαγές» αυτές. Πέραν της «ελευθερίας της έκφρασης», εκείνος που εμφανίζεται να έχει πληγεί είναι ο γαλλικός λαός, στον οποίον ο ΣΥΡΙΖΑ εκφράζει τα συλλυπητήριά του. Πρόκειται, λοιπόν, για μια επίθεση που νοσηματοδοτείται σε ένα εθνικό πλαίσιο κι επίπεδο: η σημασία της επίθεσης δεν περιορίζεται εντός των τειχών του γαλλικού περιοδικού, αλλά εκλαμβάνεται ως ένα πλήγμα που στόχο είχε τον λαό της χώρας, στο έδαφος της οποίας εκφράστηκε. Παρότι το θύμα είναι ο γαλλικός λαός, όμως, το υποκείμενο στο οποίο αναγνωρίζεται η αρμοδιότητα για απάντηση στην συγκεκριμένη επίθεση είναι η «Ευρώπη»¹⁸.

Εκφράζεται, δηλαδή, το αίσθημα της κοινής μοίρας και της ταύτισης της χώρας της Γαλλίας με εκείνη των άλλων ευρωπαϊκών χωρών, μέσα από μια αίσθηση συνανήκειν, μια σχέση εγγύτητας και την περίληψη του έθνους-κράτους «Γαλλία» σε ένα πιο συνολικό πλαίσιο. Μέσα από τον αριστερό λόγο κριτικής, ο ΣΥΡΙΖΑ στηλιτεύει την ανάμειξη κάποιων ευρωπαϊκών και δυτικών χωρών στην Μέση Ανατολή και υπογραμμίζει την υπαιτιότητά τους για την εκτροφή του «τέρατος του τζιχαντισμού», το οποίο αφήνεται να εννοηθεί ως δράστης της πράξης. Στο

¹⁷ «ΣΥΡΙΖΑ: Η βάρβαρη επίθεση στο Παρίσι να μην οδηγήσει σε έναν “πόλεμο πολιτισμών”», Η Αυγή, 8 Ιανουαρίου 2015.

¹⁸ Σημειώνεται πως τα εισαγωγικά « και » χρησιμοποιούνται για την παράθεση του κειμενικού αποσπάσματος εντός τους.

συγκεκριμένο απόσπασμα, θεωρούμε πως ταιριάζει ο ορισμός που το ΛΚΝ αποδίδει στο τέρας: «ζώο μεγάλο, που δεν υπάρχει, και τρομακτικό». Αν σταθούμε στην κατηγορία του ΣΥΡΙΖΑ για το «τέρας», μπορούμε να κάνουμε την υπόθεση πως αναφέρεται σε έναν κίνδυνο που ήταν εξ αρχής υπαρκτός, αλλά η εμπλοκή ορισμένων ευρωπαϊκών χωρών συνέδραμε ώστε να αναπτυχθεί σε ανησυχητικό βαθμό.

Στο απόσπασμα παρατηρούμε να γίνεται αναφορά στον κίνδυνο που εγκυμονεί για έναν «πόλεμο των πολιτισμών». Η τοποθέτηση του όρου σε εισαγωγικά είναι πιθανόν να σηματοδοτεί την αποστασιοποίηση, έως και την σε κάποιον βαθμό κριτική διαφοροποίηση και αποδοκιμασία που εκφράζεται απέναντι στον συγκεκριμένο όρο από την πλευρά του ΣΥΡΙΖΑ. Το κομβικό σημείο του αποσπάσματος, όμως, είναι το εξής: μέσω της ανακοίνωσης, η επιθυμία για έναν «πόλεμο των πολιτισμών» αποδίδεται στην μεριά των δραστών, ενώ πρόκειται για έναν όρο που έχει σαφέστατα «δυτικές» καταβολές, εκκινώντας από τον Huntington και το ομώνυμο άρθρο και βιβλίο του, για να συνεχιστεί έως σήμερα στο έργο άλλων συγγραφέων, όπως ο Ολλανδός πολιτικός Pim Fortuyn και η Ιταλίδα δημοσιογράφος Oriana Falacci. Οι δράστες δεν παρουσιάζονται απλώς εξοικειωμένοι με τον συγκεκριμένο όρο, αλλά ακόμη και καθοδηγούμενοι από αυτόν. Ως σκοπός που συντόνισε την δράση τους, δηλαδή, παρουσιάζεται ένα δυτικό διχαστικό σχήμα θεώρησης του κόσμου, που φυσικά δεν μπορούμε καν να βρισκόμαστε σε θέση να γνωρίζουμε εάν οι ίδιοι οι δράστες γνώριζαν. Όσον αφορά την απόδοση συγκεκριμένων σκοπιμοτήτων σε μουσουλμάνους δράστες, δίχως να θεωρείται απαραίτητη η έκφραση επιφυλάξεων όπως θα συνέβαινε ίσως εάν ήταν διαφορετική η πίστη τους, η βεβαιότητα της ανακοίνωσης μας θυμίζει την τοποθέτηση του Said (2002) για την ευκολία με την οποία ο Δυτικός κόσμος τείνει να περιγράφει το Ισλάμ, τους μουσουλμάνους και τις δραστηριότητές τους, «μιλώντας» ουσιαστικά για εκείνους, στην θέση εκείνων.

Χαρακτηριστική για την ανάδειξη του διπόλου πολιτισμός-βαρβαρότητα, ως αντιθετικό ζεύγος που διέπεται από σαφείς αξιολογικές παραδοχές, τώρα, είναι η

ανακοίνωση που εκδίδει Το Ποτάμι αναφερόμενο στην επίθεση που πραγματοποιήθηκε στις Βρυξέλλες, τον Μάρτιο του 2016¹⁹:

«Σ’ αυτό τον παράλογο πόλεμο εμείς θα παραμείνουμε ενωμένοι με τους Ισπανούς, τους Γάλλους, τώρα με τους Βέλγους, με όλους εκείνους που είναι πιθανά θύματα ενός ημιπαράφρονα φανατικού επειδή γεννήθηκαν ή ζουν ή επισκέπτονται περιοχές και χώρες όπου “κατοικεί ο διάβολος”. Ο φόβος των κληρονόμων του Διαφωτισμού πρέπει να μετατραπεί σε Ορθό Λόγο που θα αποδώσει συγκεκριμένα και αποτελεσματικά ευθύνες. Και θα πρέπει να κλείσουμε τα αυτιά σε φωνές μίσους που ευνοούν χυδαία ένστικτα σαν αυτά των μακελάρηδων. Αυτή θα είναι η μεγαλύτερη νίκη τους. Και δεν πρέπει να τους τη χαρίσουμε. Διότι έχουμε επιλέξει τον πολιτισμό από τη βαρβαρότητα».

Στο απόσπασμα που παρουσιάσαμε προηγουμένως, η ανακοίνωση του ΣΥΡΙΖΑ φιλοξενούνταν στην Αυγή, η οποία αποτελεί το επίσημο όργανο του κυβερνώντος Κόμματος. Η περίληψη της ανακοίνωσης στο -ηλεκτρονικό- σώμα της εφημερίδας, λοιπόν, ήταν αν μη τι άλλο αναμενόμενη. Στην παρούσα περίπτωση, η ανακοίνωση του Κόμματος Το Ποτάμι, που παρουσιάζεται και τοποθετείται άλλοτε ως Κόμμα του κέντρου και άλλοτε δηλώνει την αποχή του από την παραδοσιακή πολιτική κατηγοριοποίηση αριστερά-δεξιά, δημοσιεύεται στην Εφημερίδα των Συντακτών, μια αριστερή εφημερίδα. Εικάζω πως η επιλογή για δημοσίευση της ανακοίνωσης στην εφημερίδα συνδέεται είτε με μια στάση συνέπειας της Εφημερίδας, απέναντι στην εκδηλωθείσα πρόθεσή της για φιλοξενία κάθε προοδευτικής άποψης, είτε ακόμη πιο πιθανά -ή και ταυτόχρονα- με την αναγνώριση ενός σημαίνοντος ρόλου για την πολιτική ζωή της χώρας στο Κόμμα από την Εφημερίδα των Συντακτών. Εξάλλου, ο Fairclough (1995) έχει υποστηρίξει πως το γραφειοκρατικό είδος, στο οποίο ανήκουν οι ανακοινώσεις μαζί με τις διαφημίσεις και τις συνεντεύξεις, αποκτά στην συγκυρία

¹⁹ «Καταδικάζει σύσσωμος ο πολιτικός κόσμος», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.

της εποχής μας όλο και περισσότερο κύρος και είναι γεγονός πως, πλέον, οι ανακοινώσεις των πολιτικών οργανώσεων είθισται να αναδημοσιεύονται σε πολλά

20

Μέσα, τόσο του πολιτικού φάσματος στο οποίο ανήκουν όσο και μη .

Περνώντας στο απόσπασμα, παρατηρεί κανείς την υποστασιοποίηση ενός συλλογικού υποκειμένου μέσα από τον λόγο του Ποταμιού, η οποία πραγματώνεται με την χρήση του α' πληθυντικού. Η ταυτότητα του «εμείς» δεν δηλώνεται ρητά, αλλά υπόρρητα, καθώς αναδύεται προοδευτικά, κυρίως μέσα από την σύνδεσή της με τα άλλα υποκείμενα στα οποία γίνεται αναφορά: «τους Ισπανούς», «τους Γάλλους», «τους Βέλγους». Στην συνένωσή τους, τα τέσσερα υποκείμενα αποτελούν τους «κληρονόμους του Διαφωτισμού» και τοποθετούνται απέναντι στο υποκείμενο που περιγράφεται αρχικά ως «ημιπαράφρονας φανατικός» απέναντι στους «μακελάρηδες». Και οι δύο χαρακτηρισμοί αποτελούν σαφείς πρακτικές ενός ηθικού υποβιβασμού που εκφράζεται. Θα ισχυριζόμουν πως η επίκληση της «κληρονομιάς του Διαφωτισμού» από το Ποτάμι παρουσιάζει ενδιαφέρον σε ένα καθαρά ελληνικό συγκείμενο, στο οποίο συχνά εκφράζεται η άποψη πως «η Ελλάδα δεν γνώρισε Διαφωτισμό». Εκτιμώ πως η ρήση αποτελεί μια τρόπον τινά διεκδίκηση από το Ποτάμι, στο πεδίο των διασταυρούμενων λόγων, καθώς μπορεί το Ποτάμι όπως σημειώθηκε να μην υιοθετεί αυστηρή κομματική ταυτότητα, αλλά μία από τις κεντρικές του θέσεις είναι η διασφάλιση της «ευρωπαϊκής πορείας της χώρας», όπως συνήθως περιγράφεται. Το ρήμα «παραμείνουμε», από την άλλη, εκφράζει μια διάρκεια στην σχέση που περιγράφεται, υποδηλώνοντας πως η ταύτισή του υποκειμένου «εμείς» με τα υπόλοιπα υποκείμενα θα αποτελέσει την συνέχεια μιας πρότερης κατάστασης που το τρομοκρατικό χτύπημα βρίσκει να προϋπάρχει.

Η ανακοίνωση αναγνωρίζει πως υπάρχει ένας πόλεμος εν εξελίξει, ο οποίος

²⁰ Αυτό ισχύει σε έναν ακόμη σημαντικότερο βαθμό για τα διαδικτυακά Μέσα, καθώς δεν υπάρχει και το ζήτημα της οικονομίας χώρου.

χαρακτηρίζεται «παράλογος». Ωστόσο, παρότι εκφράζεται η παραδοχή πως ο συγκεκριμένος πόλεμος θεωρείται παράλογος, το υποκείμενο «εμείς» που προκύπτει μέσα από την ανακοίνωση αναγνωρίζει στον εαυτό του θέση ταγμένη με την μία πλευρά («με τους Ισπανούς», «με τους Γάλλους», «με τους Βέλγους»), θέση μάλιστα που αποτελεί αποτέλεσμα επιλογής («έχουμε επιλέξει»). Η αναφορά στους «Ισπανούς», φτάνοντας στους «Γάλλους» και τους «Βέλγους», δεν δείχνει μόνο πως τα πλήγματα γίνονται θεατά σε ένα εθνικό επίπεδο, ως άμεση απειλή απέναντι στο έθνος, την κάθε φορά. Φανερώνει επίσης μια διάρκεια, στον τρόπο με τον οποίο το Ποτάμι προσλαμβάνει τα γεγονότα και τα συνδέει μεταξύ τους. Κάτι που είναι σημαντικό. Θυμίζουμε πως οι βομβιστικές επιθέσεις στην Μαδρίτη έλαβαν χώρα τον Μάρτιο του 2004, δηλαδή ακριβώς 12 χρόνια πριν από την τελευταία επίθεση για την οποία γίνεται αναφορά, στις Βρυξέλλες.

Στην ανακοίνωση του Κόμματος, οι σκοποί και η σκοπιμότητά των αιτιών για τις οποίες οι δράστες πραγματοποίησαν τις επιθέσεις αμφισβητούνται. Μέσω του σχήματος της αποσιώπησης που επιστρατεύεται, παρουσιάζονται είτε σαν να μην κρίνονται άξιοι αναφοράς, είτε ως ψεύτικοι ή μη υπαρκτοί. Με κάποια δόση ειρωνείας, ίσως, στην ανακοίνωση αξιοποιείται μια φράση που παραδοσιακά έχει συνδεθεί στο ευρωπαϊκό φαντασιακό με την ισλαμιστική τρομοκρατία, ως ένα βαθμό μπορεί κι ακόμη και με το ίδιο το Ισλάμ: οι επιθέσεις γίνονται «εκεί που κατοικεί ο διάβολος». Γνωρίζουμε, ωστόσο, ότι η επίθεση στην Μαδρίτη είχε πραγματοποιηθεί από παρακλάδι της Αλ Κάιντα λόγω της συμμετοχής των ισπανικών στρατευμάτων

21

στον πόλεμο του Ιράκ²¹, ενώ οι επιθέσεις σε Βέλγιο και Γαλλία σχετίζονται με την εμπλοκή των δύο χωρών στον πόλεμο της Συρίας, απέναντι στο Ισλαμικό Κράτος που οργάνωσε και τις επιθέσεις.

²¹ Το 92% του ισπανικού πληθυσμού είχε εναντιωθεί στην συμμετοχή της χώρας στον πόλεμο του Ιράκ. Λίγο μετά την επίθεση, τα ισπανικά στρατεύματα αποσύρθηκαν.

Στο τέλος της ανακοίνωσης, καθώς το ύφος μέσω της προφορικοποίησης του λόγου και την εναλλαγή ολοένα μικρότερων προτάσεων γίνεται πιο κοφτό συναντάμε το δίπολο του πολιτισμού και της βαρβαρότητας. Τα δύο στοιχεία που το συνθέτουν, όμως, εδώ προβάλλονται ως αποτελέσματα επιλογής. Το υποκείμενο «εμείς», λέει η ανακοίνωση, έχει επιλέξει τον πολιτισμό από την βαρβαρότητα, εννοώντας σαφώς πως αυτές είναι οι δύο επιλογές μεταξύ των οποίων μπορεί κανείς να επιλέξει. Ο πολιτισμός διαγράφεται με εμφανώς ανώτερα χαρακτηριστικά, καθώς τα στοιχεία «Ορθού Λόγου» τίθενται απέναντι σε «χυδαία ένστικτα» και «φωνές μίσους». Στον παράλογο πόλεμο φαίνεται σαν να μάχεται ο πολιτισμός με την βαρβαρότητα. Και οι δύο όροι παρουσιάζονται με ενικότητα και όχι σε πληθυντικό αριθμό. Η παρουσίαση του διπόλου πολιτισμός-βαρβαρότητα με όρους επιλογής ενός εκ των δύο πλευρών, θεωρώ πως παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς δίνει μια ενεργητική διάσταση στην ίδια την διαδικασία τοποθέτησης απέναντι στους δύο όρους και υπονοεί μια υπαιτιότητα: εφόσον πρόκειται για ζήτημα επιλογής, ποιός είναι αυτός που επιλέγει την βαρβαρότητα; Αυξάνοντας έτσι, ίσως, περισσότερο το χάσμα ανάμεσα στους δύο «πολιτισμούς»;

Προχωρώντας στο τρίτο μας απόσπασμα, παρατηρούμε ότι σε ορισμένες περιπτώσεις είναι δυνατόν να μην γίνεται η αναφορά απλώς σε «βαρβαρότητα», αλλά σε «νέα βαρβαρότητα». Παρουσιάζεται δηλαδή μια νέα πτυχή και έκφανση ενός σχήματος που, όπως είδαμε, έχει τις ρίζες του χωμένες βαθιά στο παρελθόν. Στο απόσπασμα που ακολουθεί περιέχονται οι δηλώσεις του Έλληνα προέδρου, Προκόπη Παυλόπουλου, επίσης μετά την επίθεση των Βρυξελλών:

«Την μεν τρομοκρατία η Ευρώπη και σύσσωμη η πολιτισμένη ανθρωπότητα είναι αποφασισμένη να πατάξει, αντιμετωπίζοντας τους τζιχαντιστές τρομοκράτες ως υπηρέτες μιας νέας βαρβαρότητας. Αλλά το προσφυγικό ζήτημα οφείλει η Ευρώπη να το αντιμετωπίσει με όρους ανθρωπισμού όπως επιβάλλει ο πνευματικός, πολιτικός και

Στο παρόν απόσπασμα αναδύονται δύο αντιμαχόμενα υποκείμενα. Το πρώτο είναι η Ευρώπη, η οποία στο λόγο του Έλληνα προέδρου αναγνωρίζεται ως υποσύνολο ενός πιο περιληπτικού υποκειμένου, της «πολιτισμένης ανθρωπότητας». Υπάρχει, λοιπόν, μια «πολιτισμένη ανθρωπότητα»: ο προσδιορισμός υποδηλώνει ότι πρόκειται μονάχα για ένα υποσύνολο, από το σύνολο της ανθρωπότητας που βρίσκεται στον πλανήτη. Θεωρούμε πως στην συγκεκριμένη φράση μας δίνεται η δυνατότητα να εντοπίσουμε ψήγματα του αποικιακού λόγου, ιδιαίτερα ανατρέχοντας σε όσα αναφέραμε στην εισαγωγή της παρούσας υποενότητας, αναφορικά με το σχήμα που οικοδομήθηκε κατά την εποχή του ευρωπαϊκού επεκτατισμού. Σύμφωνα με το οποίο, μπορούσε να γίνει διαχωρισμός μεταξύ «πολιτισμένων κρατών» και «μη πολιτισμένων κρατών». Κατ' αναλογία, θεωρούμε πως πρόκειται για την έκφραση του ίδιου συστήματος ερμηνείας και αντίληψης.

Το δεύτερο υποκείμενο απέναντι στο οποίο στέκεται η Ευρώπη είναι στην πραγματικότητα η «νέα βαρβαρότητα». Οι «τζιχαντιστές τρομοκράτες» παρουσιάζονται ως «υπηρέτες» της, σε μία μεταφορά που είτε φιλοδοξεί να υποβιβάσει ηθικά και αξιολογικά τους τζιχαντιστές, είτε εκφράζει το υποκείμενο που βρίσκεται πραγματικά στη θέση λήψης αποφάσεων: η «νέα βαρβαρότητα». Εκτιμώ πως ο εντοπισμός μιας «νέας βαρβαρότητας» συνεπάγεται την παραδοχή για την ύπαρξη και κάποιας μορφής βαρβαρότητας στο παρελθόν. Πρόκειται λοιπόν για μια επανεμφάνιση ενός γνωστού κινδύνου. Σε δεύτερο επίπεδο, παρατηρούμε να πραγματοποιείται στα λόγια του Έλληνα προέδρου μια ευθεία σύνδεση του ζητήματος της τρομοκρατίας με το προσφυγικό. Συγκεκριμένα, μέσα από την χρήση της εναντίωσης «μεν-αλλά» τονίζεται η διαφορά που κρίνεται επιτρεπτό έως και απαραίτητο ακόμη, να χαρακτηρίσει την στάση της Ευρώπης απέναντι στα δύο ζητήματα. Δεν εκφράζεται, λοιπόν, η απαίτηση η Ευρώπη να επιδεικνύει τον

²² «Όχι ξανά η Ευρώπη “σκοτεινή ήπειρος”», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 30 Μαρτίου 2016.

«πνευματικό, νομικό και πολιτικό πολιτισμό» στον ίδιο βαθμό, απέναντι σε όλα τα ζητήματα. Ίσως συναντάμε ακόμη και μια νοηματική αντίφαση: η πολιτισμένη ανθρωπότητα δεν κρίνεται απαραίτητο να αντιμετωπίσει με όρους ανθρωπισμού τον αντίπαλό της.

Σε μια νοηματική συνέχεια του αποικιακού λόγου, αναγνωρίζεται το δικαίωμα της Ευρώπης να παρεμβαίνει με τρόπους που δεν εμπίπτουν εντός του ανθρωπισμού της. Δηλαδή, καθίσταται αποδεκτή η νομιμοποίηση αθέμιτων πρακτικών όταν αυτές επιφυλάσσονται για την ικανοποίηση συγκεκριμένων σκοπιμοτήτων. Το συγκεκριμένο σχήμα που προτείνεται, μέσα από το οποίο δικαιολογείται η επιφύλαξη δύο διαφορετικών συμπεριφορών και στάσεων, συνειρμικά θυμίζει το δόγμα του Σεπούλβεδα που εφαρμόστηκε κατά την αποικιοποίηση της Αμερικής. Σύμφωνα με το οποίο, η επιφύλαξη ακόμη και εξαιρετικά βίαιων μέσων και αθέμιτων μεθόδων απέναντι σε όσους δεν αναγνωρίζονται ως «δικοί μας», κρίνεται από ανεκτή έως και απαραίτητη, για τον σκοπό της διασφάλισης της επικράτησης μας απέναντί τους (Wallerstein 2010, 31). Η αναφορά στην Ευρώπη ως «σκοτεινή ήπειρο» παραπέμπει στα χρόνια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, σε έναν πόλεμο που έχει περιγραφεί και ως ευρωπαϊκός εμφύλιος πόλεμος. Ταυτόχρονα, η Ευρώπη αναπαρίσταται ομογενοποιητικά. Κατασκευάζεται ως ένα αδιαφοροποίητο όλον το οποίο δεν διατρέχουν κοινωνικές εντάσεις, πιθανές διεκδικήσεις, διαφοροποιήσεις σε ζητήματα αντίληψης και οριοθέτηση προτεραιοτήτων. Οικοδομείται μια εικόνα ενότητας, στην οποία οι όποιες διαφορές υπερκαλύπτονται, παραγωγικά, μέσω του λόγου.

Συμπεράσματα:

Στην παρούσα ενότητα σταθήκαμε στην διευρυμένη χρήση της έννοιας της «βαρβαρότητας» σε έναν ευρωπαϊκό λόγο, μέσα από τη -με δημιουργικές διαστάσεις- διαμεσολάβηση ελληνικών αριστερών εφημερίδων, έπειτα από τις επιθέσεις που στο σύνολό τους εκλήφθησαν ως πλήγματα κατά μιας ενοποιητικά κατασκευασμένης

Ευρώπης. Εκτιμώ πως η χρήση της έννοιας υποδαυλίζει την έκφραση μιας ανυπέρβλητης απόστασης μεταξύ των υποκειμένων που χαρακτηρίζονται ως ‘βάρβαρα’ και την οντότητα της ‘Ευρώπης’, αντλώντας από και ταυτόχρονα συντελώντας σε μια θεωρία περί ασυμβατότητας, πρώτα σε ατομικό επίπεδο και έπειτα σε επίπεδο «πολιτισμών». Ακόμη, θεωρώ πως ενισχύει την σκιαγράφηση του υποκειμένου του «άλλου» με τρόπο γενικευτικό και ομογενοποιητικό, την στιγμή που περιχαράκωνει την ενότητα και συμπόρευση του «εμείς». Στα αποσπάσματα που είδαμε γίνεται η παραδοχή του διπόλου πολιτισμός-βαρβαρότητα, σε ένα δυναμικό σχήμα ιστορικής συνέχειας. Στα αποσπάσματα που ακολουθούν θα σταθούμε στην έννοια του Ισλάμ και την αναπαράστασή του στον ευρωπαϊκό λόγο.

β) Το στατικό και περίκλειστο Ισλάμ

Ένα από τα κρισιμότερα σημεία που έχουν επισημανθεί ως αρνητικό επίτευγμα της εδραίωσης του οριενταλισμού, αφορά την επικρατούσα αναπαράσταση του Ισλάμ στον δυτικό λόγο γενικευτικά και, κυρίως, ομογενοποιητικά, σαν να πρόκειται για δόγμα. Αυτό μάλιστα πραγματοποιείται με τρόπο που ο Said (2002) υποστηρίζει πως δεν θα γινόταν ανεκτός για την αναπαράσταση καμίας άλλης θρησκείας και των πιστών της. Το απόσπασμα που ακολουθεί έχει παρθεί από την Εφημερίδα των Συντακτών. Ο συντάκτης, Δημήτρης Τερζής, παρουσιάζει ένα χωρίο από άρθρο της συγγραφέα Σώτης Τριανταφύλλου. Ο τίτλος «Εργοστάσιο ρητορικής μίσους», παραλλαγή του «Εργοστάσιο βιβλίων», τίτλου γνωστού βιβλίου της συγγραφέα, αποτελεί μια σαφή έκφραση αποδοκιμασίας του δημοσιογράφου απέναντι στο χωρίο που μοιράζεται με το κοινό της εφημερίδας του, προδιαθέτοντας το κοινό του αρνητικά. Αυτή η πρόθεση, της αποδοκιμασίας, εξηγεί πιθανότατα και γιατί κρίθηκε σκόπιμο να επικοινωνηθεί το εν λόγω χωρίο στο κοινό της εφημερίδας. Γράφει, λοιπόν, η Σώτη Τριανταφύλλου:

«Όσα υφιστάμεθα από τους ισλαμιστές (όχι μόνον την τρομοκρατία αλλά την

καθημερινή πίεση, την συμπεριφορά μίσους) δεν οφείλονται στις “επεμβάσεις” της Δύσης στις χώρες της Ανατολής, αλλά στην πολεμοχαρή και φθονερή φύση του ισλάμ: το ισλάμ δεν είναι μια θρησκεία σαν τις άλλες, αγαπητοί συμπολίτες· είναι πολιτικό πρόγραμμα, είναι ιδεολογία εκβαρβαρισμού»

23

Από την αρχή του αποσπάσματος υποστασιοποιείται ένα συλλογικό υποκείμενο, η ταυτότητα του οποίου δεν εκφράζεται ρητά, αλλά σχηματοποιείται μέσα από το συλλογικό «εμείς» και, σε δεύτερο επίπεδο, μέσα από τις συνθήκες τις οποίες το εν λόγω υποκείμενο παρουσιάζεται να αντιμετωπίζει. Η συντάκτρια απευθύνεται στο κοινό της, κατά κάποιον τρόπο, ως μια μορφή αυθεντίας: Το ύφος που αξιοποιεί παρουσιάζει την ίδια ταυτόχρονα να αποτελεί μέρος του συνόλου («αγαπητοί συμπολίτες»), αλλά και να του επεξηγεί «τι μας συμβαίνει», με ένα καθ' όλα διδακτικό ύφος. Η ίδια βρίσκεται σε μια θέση εξουσίας προς το κοινό της, την οποία ενισχύει μέσα από έναν επίσημο λόγο. Στην ροή του κειμένου, το υποκείμενο «εμείς» ταυτίζεται με την Δύση, και οι ισλαμιστές με την Ανατολή. Αναγνωρίζεται μια διάρκεια και συνέχεια σε όσα «εμείς» υφιστάμεθα από τους ισλαμιστές, με την συντάκτρια να δηλώνει ουσιαστικά πως το σημαντικό γεγονός στην ουσία δεν είναι η επίθεση, από την οποία αφορμάται το κείμενό της. Η επίθεση παρουσιάζεται να αποτελεί μοναχά μέρος, μάλιστα όχι περισσότερο σημαντικό των υπολοίπων, από τις υπόλοιπες μορφές ενόχλησης. Αναδύεται ένα διπολικό σχήμα: «εμείς» και «οι ισλαμιστές», η Δύση και η Ανατολή, εμείς και το Ισλάμ. Μέσα απ' αυτό, τα δύο αντιπαραβαλλόμενα μέρη υποστασιοποιούνται μονολιθικά, και ενοποιητικά προς όσες διαφοροποιήσεις μπορούν να συνέχουν το εσωτερικό των ιδίων. Έτσι, διαμέσου της αναγωγής, οι έννοιες «εμείς» και «ισλάμ» φαντάζουν ασύμβατες, και προκύπτει το σχήμα δύο ταυτοτήτων, τις οποίες δεν μπορεί να έχει κανείς ταυτοχρόνως.

²³ Δημήτρης Τερζής, «Εργοστάσιο ρητορικής μίσους», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 16 Νοεμβρίου 2015.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η χρήση ενός βιολογικού λόγου για την περιγραφή του Ισλάμ, μέσα από ένα σχήμα ντετερμινισμού. Γίνεται λόγος για «φύση» του Ισλάμ, μέσα από την οποία αποδίδονται συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τα οποία φυσικοποιούνται ως τέτοια και, άρα, δεν είναι δυνατόν να αμφισβητηθούν ή να μετασχηματιστούν. Έχουμε την εκτίμηση πως με τον τρόπο αυτό ισχυροποιείται η αίσθηση της ασυμβατότητας μεταξύ του υποκειμένου «εμείς» και του «ισλάμ». Η απόδοση χαρακτηριστικών «φθόνου» και «πολεμοχαρούς ισλάμ», επίσης, συνδέεται με έναν οριενταλιστικό λόγο που εκφράζεται στην Δύση, στο οποίο αναπτύσσεται το επιχείρημα πως οι άλλοι «της ανατολής» ζηλεύουν εμάς «της Δύσης» για την πρόοδο και ευημερία μας. Πρόκειται για γνώριμη θέση κατασκευής του ανατολικού κόσμου, που εκφράζεται από πλευράς της Δύσης (Delanty 2016).

Σημαντικό είναι, επίσης, πως στο κείμενο της συγγραφέα η παρουσία των δυτικών χωρών στην Ανατολή δεν δείχνει απλώς να υποβαθμίζεται, αλλά μέσα από τη χρήση των εισαγωγικών και την ειρωνεία αμφισβητείται και η ίδια η ύπαρξή της. Επιστρατεύεται, επίσης, το επιχείρημα της μοναδικότητας του Ισλάμ, η παρουσίασή του ως θρησκείας πλήρως διαφορετικής από τις άλλες. Η θέση αυτή αντλεί από έναν βαθιά οριενταλιστικό λόγο και θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως ταυτόχρονα συνεπάγεται την υποστήριξη της θέσης πως, λόγω της διαφοράς του Ισλάμ από τις άλλες θρησκείες, και η επιφύλαξη μιας διαφορετικής στάσης απέναντί του είναι επιτρεπτή.

Πηγή του κακού εδώ πέρα δεν είναι οι «δράστες» ή η «βαρβαρότητα», όπως είδαμε σε προηγούμενα αποσπάσματα. Δράστες δεν είναι οι «τζιχαντιστές». Το κακό εντοπίζεται στο ίδιο το Ισλάμ, το οποίο κατασκευάζεται ομογενοποιητικά, ως μια στατική, μονολιθική οντότητα, και στο οποίο η συγγραφέας αρνείται την ιδιότητα της θρησκείας, παρουσιάζοντάς το ως «πολιτικό πρόγραμμα» και «ιδεολογία». Η αναφορά πως πρόκειται για «ιδεολογία εκβαρβαρισμού», πιο συγκεκριμένα, θεωρούμε πως δηλώνει μια συγκεκριμένη ταυτότητα του Ισλάμ: το «Ισλάμ» αποτελεί

φορέα βαρβαρότητας, σκοπός του οποίου είναι να μεταδώσει το φορτίο του. Κάνοντας ένα μικρό ερμηνευτικό άλμα, θα ισχυριζόμασταν πως η συγκεκριμένη αφήγηση παρέχει την νομιμοποιητική βάση για την λήψη πρόσθετων μέτρων εις βάρος των μουσουλμάνων πολιτών της Ευρώπης, προκειμένου οι «βάρβαροι» να ανακοπούν.

Στο προηγούμενο απόσπασμα είδαμε πως η συγγραφέας Σώτη Τριανταφύλλου αποδίδει στην φύση του Ισλάμ όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά, που το καθιστούν μια καθημερινή όχληση και απειλή για ένα συλλογικό «εμείς», το οποίο ουσιοποιείται με όρους ασυμβατότητας προς αυτό. Στο παρόν απόσπασμα, γράφει η Ευγενία Ηλιοπούλου στην Αυγή:

«Πολλοί ήρωες (για το Ισλάμ) και τρομοκράτες (για εμάς) γεννήθηκαν και ζουν στην Ευρώπη. Μερικοί έχουν αραβική καταγωγή, άλλοι είναι παραστρατημένοι καθολικοί που “σφάζουν” συμπολίτες τους. Η φοβισμένη Ενωμένη Ευρώπη κρύβει συγκεκριμένη πολιτική. Υπέγραψε ότι θα δεχτεί χιλιάδες πρόσφυγες, όμως αρνείται κατηγορηματικά να τους δεχτεί. Εκμεταλλεύεται το δεδομένο φιλότιμο των Ελλήνων και “βοηθάει” με λίγα λεφτά. Αδιαφορεί που έχουμε λυγίσει κάτω από το βάρος των 54.000 ανθρώπων που εγκλωβίστηκαν στη χώρα μας. Μερικοί επιμένουν ότι οι τζιχαντιστές περνάνε από τη χώρα μας, ενώ αποδεδειγμένα τους είχαν στο σπίτι τους»

24

Από την πρώτη πρόταση σχηματοποιείται ένα διπολικό ζεύγος, στις δύο άκρες του οποίου εντοπίζονται δύο αντίθετα στοιχεία. Υπάρχουν οι «ήρωες» και οι «τρομοκράτες»: στην ουσία, πρόκειται για τα ακριβώς ίδια πρόσωπα, αλλά αυτό που διαφέρει είναι ο τρόπος με τον οποίον γίνονται αντιληπτά. Εκλαμβάνονται ως «ήρωες» για το Ισλάμ και ως «τρομοκράτες» για εμάς. Αν και δεν φανερώνεται ποιά

²⁴ Ευγενία Ηλιοπούλου, «Ηρωας ή τρομοκράτης», Η Αυγή, 27 Απριλίου 2016.

ακριβώς είναι το πρόσωπο του συλλογικού υποκειμένου «εμείς», καθίσταται ορατή μια σχέση ασυμβατότητας μεταξύ «εμείς» και «Ισλάμ». Καθώς, όπως αφήνεται να εννοηθεί, αυτοί που εμάς μας τρομοκρατούν για το Ισλάμ είναι ήρωες. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν κοινά σημεία μεταξύ των δύο πλευρών. Το Ισλάμ συνδέεται ευθέως με την τρομοκρατία, μέσα από ένα σχήμα σχέσεων εξουσίας που σχεδόν το παρουσιάζει να επιζητά το ίδιο από τους πιστούς του να δράσουν κατά αυτόν τον συγκεκριμένο τρόπο, που εμάς μας τρομοκρατεί.

Στο απόσπασμα, το Ισλάμ παρουσιάζεται εξίσου ως μια στατική, αδιαφοροποίητη πολιτισμική οντότητα, η οποία έχει συγκεκριμένες απαιτήσεις από τους πιστούς της. Ποιοί είναι, όμως, οι πιστοί του, οι «ήρωες» ή αλλιώς «τρομοκράτες»; Η ταυτότητά τους περιχαράκώνεται είτε μέσω της καταγωγής τους («αραβική»), είτε μέσω της πρωτύτερης πίστης τους στον καθολικισμό, από την οποία έχουν «παραστρατήσει». Η τελευταία λέξη χρησιμοποιείται με μια σαφή αξιολογική χροιά.

Ο αριστερός λόγος της συντάκτριας εμφανίζεται καταγγελτικός απέναντι στη συμπεριφορά της Ευρώπης. Η «φοβισμένη» Ευρώπη εμφανίζεται ανειλικρινής, εφόσον κρύβει τις προθέσεις της, και αναξιόπιστη, καθώς δεν τηρεί όσα έχει υπογράψει. Εκμεταλλεύεται το «δεδομένο φιλότιμο των Ελλήνων» και παρέχει «βοήθεια», η οποία όμως είναι τέτοια που αμφισβητείται. Η λέξη «φιλότιμο» αποτελεί μια από τις πλέον ενδεικτικές λέξεις που χρησιμοποιείται αποκλειστικά σε ένα εθνικό συγκείμενο, υποδηλώνοντας την ελληνική εθνική διαφορετικότητα ή, σωστότερα, υπεροχή έναντι άλλων λαών. Όπως θέλει η παράδοση, πρόκειται για λέξη που δεν μεταφράζεται σε άλλες γλώσσες. Η χρήση του συγκεκριμένου όρου αντικατοπτρίζει ένα εθνικό, ομογενοποιημένο σύνολο, που συνδέεται με χαρακτηριστικά εθνικής ηθικής ανωτερότητας συλλήβδην. Η ύπαρξη του εννοείται αυτονόητη, εξ ου και μπορεί και το εκμεταλλεύεται η Ευρώπη.

Συμπεράσματα:

Στην παρούσα υποενότητα παρουσιάστηκε το πως το Ισλάμ δύναται να αναπαρίσταται ομογενοποιητικά και γενικευτικά, ως ένα αδιαφοροποίητο όλον. Στο πρώτο απόσπασμα, οι τρομοκρατικές επιθέσεις τις οποίες εξετάζουμε εμφανίζονται να είναι απλώς άλλη μια έκφανση της ταλαιπωρίας που η φύση του Ισλάμ επιβάλλει. Στο δεύτερο, το Ισλάμ ταυτίζεται ευθέως με την παρότρυνση προς τρομοκρατικές ενέργειες. Κρίνεται σκόπιμο να αναφέρουμε πως η θεώρηση του Ισλάμ καθαυτού -και όχι του ισλαμιστικού φονταμενταλισμού, για παράδειγμα- ως απειλή για την Δύση, άρα και για την Ευρώπη, αποτελεί κύρια θέση στην συλλογιστική που αναπτύσσει ο Huntington (1996) στη θέση του περί Σύγκρουσης των Πολιτισμών. Ωστόσο, ο Todorov (2009) πραγματοποιεί τον σαφή διαχωρισμό μεταξύ Ισλάμ και ισλαμισμού: το πρώτο αποτελεί μια θρησκεία, το δεύτερο ένα πολιτικό πρόγραμμα. Ο Heywood (2015), αντίστοιχα, εξηγεί πως ο ισλαμισμός δεν αποτελεί θρησκεία, αλλά ιδεολογία. Ο Todorov (2009) υπογραμμίζει ακόμη έναν άκαμπτο ντετερμινισμό που αφορά την επεξήγηση της δράσης των μουσουλμάνων. Σύμφωνα με αυτόν, στους ανθρώπους άλλων θρησκειών μπορεί να αποδοθεί μια σειρά από λόγους που εξηγούν τη δράση τους – λόγοι πολιτικοί, κοινωνικοί, ψυχολογικοί. Αλλά για την ερμηνεία των πράξεων των μουσουλμάνων επιστρατεύεται αποκλειστικά η θρησκεία ως υποκινήτρια (Todorov 2009, 170).

γ) Σύγκρουση αρρενωποτήτων

Έχει επισημανθεί πως ένας από τους τρόπους με τον οποίον η Ευρώπη κατάφερε να επιβληθεί στην Ανατολή, ήταν και μέσα από την κατασκευή ενός συστήματος αντίληψης, στο οποίο η Ανατολή θεωρείτο κατώτερη σε ένα πεδίο αντιμαχόμενων ανδρισμών, με την Ευρώπη να επικρατεί απέναντί της (Delanty 2016). Στην παρούσα υποενότητα, θα διερευνήσουμε τους λόγους και τις συνδηλώσεις που αρθρώνονται γύρω από την έννοια του «ανδρισμού», μέσα σε ένα πλαίσιο σύγκρουσης αρρενωποτήτων.

Σε άρθρο της Εφημερίδας των Συντακτών παρατίθενται οι δηλώσεις της προεδρίας της Κυπριακής Δημοκρατίας, αμέσως μετά την επίθεση στο αεροδρόμιο και το μετρό των Βρυξελλών:

«Αυτές οι άνανδρες πράξεις, που έχουν στόχο αθώες ζωές προκαλούν τον αποτροπιασμό της διεθνούς κοινότητας και το μόνο που πετυχαίνουν είναι η
25
ισχυροποίηση της διεθνούς κοινότητας για την αντιμετώπιση της τρομοκρατίας» .

Οι «πράξεις», δηλαδή οι δύο επιθέσεις, χαρακτηρίζονται «άνανδρες». Αναγνωρίζεται δηλαδή πως δεν περικλείονται εντός των ενδεδειγμένων πρακτικών συμπεριφοράς, οι οποίες αντιστοιχούν στο υποκείμενο «άνδρας» που εννοείται. Μέσα από τις δηλώσεις του Κύπριου προέδρου, ο ανδρισμός των ατόμων που τέλεσαν τις πράξεις δεν υποβαθμίζεται απλώς, αλλά αμφισβητείται η ύπαρξή του. Ηθικά, επίσης, οι πράξεις δεν νομιμοποιούνται, καθώς έχουν στόχο «αθώες ζωές» και για αυτόν τον λόγο το αποτέλεσμα που έχουν είναι ο «αποτροπιασμός της διεθνούς κοινότητας». Μέσα από την διπλή αναφορά στην «διεθνή κοινότητα» εντός του συγκεκριμένου αποσπάσματος, εκείνη αποκρυσταλλώνεται ως υπαρκτή και σαφής οντότητα και αν και τα μέλη της δεν κατονομάζονται είναι σαφές πως οι μεν δράστες βρίσκονται εκτός της, η δε πληγείσα χώρα εντός της. Γι' αυτό και εκφράζεται μια συνέχεια που διέπει τις σχέσεις δραστών-διεθνούς κοινότητας, με την δεύτερη να ισχυροποιείται κατά της τρομοκρατίας. Η χρήση του χαρακτηρισμού «άνανδρη πράξη» από τον Κύπριο πρόεδρο, εικάζουμε πως σηματοδοτεί την αποδοχή συγκεκριμένων πράξεων ως πραγματοποιήσιμων από φορείς ανδρισμού και ως αποτέλεσμα έχει την περιχαράκωση ενός ορισμένου είδους ανδρισμού και την διαμόρφωση μιας ορισμένης 'σωστής' μορφής έκφρασης αρρενωπότητας. Πρόκειται, θεωρούμε, για έναν έμφυλο τρόπο μέσα από τον οποίο τα υποκείμενα υποκειμενοποιούνται, δίχως να υπάρχει

²⁵ Άκης Φάντης, «Σε “κίτρινο” συναγερμό, Η Εφημερίδα των Συντακτών, 23 Μαρτίου 2016.

ρητή αναφορά. Ταυτόχρονα, αναπτύσσεται λεκτικά και μια σαφής παραδοχή: ό,τι λογίζεται ως «πόλεμος» και οι πράξεις που σχετίζονται με αυτόν αποτελούν μια «ανδρική» υπόθεση.

Σε αντίστοιχο επίπεδο βρίσκονται οι δηλώσεις του Βέλγου πρωθυπουργού, Σαρλ Μισέλ. Σε μία ανάρτηση ζωντανής (live) ενημέρωσης από την Εφημερίδα των Συντακτών, τοποθετείται ο μεσότιτλος «Μια άνανδρη επίθεση» για να συνοψιστούν τα λεγόμενά του:

«Φοβόμασταν επίθεση και έγινε, δήλωσε ο Σαρλ Μισέλ κάνοντας λόγο για "τυφλές, βίαιες και δειλές επιθέσεις"²⁶ .

Θα πραγματοποιήσουμε την ανάλυση των δηλώσεων του πρωθυπουργού Μισέλ από κοινού με τις δηλώσεις της επικεφαλούς της ομάδας της ευρωαριστεράς, Γκάμι Τσίμερ, οι οποίες περιέχονται στην ίδια ανάρτηση της Εφημερίδας, καθώς και τις δηλώσεις της εκπροσώπου των Ανεξαρτήτων Ελλήνων, Μανταλένας Παπαδοπούλου. Οι δηλώσεις της Γκάμι Τσίμερ:

«Οι δειλές τρομοκρατικές επιθέσεις χτύπησαν στο κέντρο του Βελγίου και της Ευρώπης».

Οι δηλώσεις της εκπροσώπου των ANEL:

«Δυστυχώς η τρομοκρατία είναι μια ύπουλη απειλή για τις δημοκρατικές και ανοιχτές κοινωνίες του δυτικού κόσμου, με απρόβλεπτες παρενέργειες»²⁷ .

²⁶ «Μάτωσαν οι Βρυξέλλες», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.

²⁷ «Καταδικάζει σύσσωμος ο πολιτικός κόσμος», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.

Πρόκειται για τις δηλώσεις τριών πολιτικών προσώπων, οι οποίοι εκφράζονται μέσα από το κύρος που ούτως ή άλλως επιτάσσει η θεσμική τους ιδιότητα. Ιδιαίτερα δε, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, σε περιπτώσεις όπου έχουν συμβεί γεγονότα τέτοιας σημασίας και το ενδιαφέρον του κοινού είναι αυξημένο ο λόγος των θεσμικών προσώπων έχει μια πρόσθετη βαρύτητα.

Πριν περάσουμε στα λόγια των πολιτικών καθαυτά, όμως, κρίνεται σκόπιμο να σταθούμε στην πλευρά του Μέσου, που μεταδίδει τα λόγια του Βέλγου πρωθυπουργού. Τα εισαγωγικά που περιέχονται στον μεσότιτλο σημαίνουν πως πρόκειται για αυτούσια μεταφορά των λέξεων του προσώπου στον οποίο αναφέρεται το κείμενο, όπως παραδοσιακά συνηθίζεται στον γραπτό Τύπο. Ωστόσο, κανείς από τους τρεις δεν έχει προβεί στον συγκεκριμένο χαρακτηρισμό σχετικά με τις επιθέσεις.

28

Η πρωτοβουλία του/της δημοσιογράφου να παρουσιάσει την συγκεκριμένη ρήση ως σύνοψη των όσων λέγονται αρχικά μεταδίδει μια αίσθηση αυξημένης εξουσίας που έχουν οι δημοσιογράφοι στην μετάδοση των γεγονότων και την παράθεση δηλώσεων. Ταυτόχρονα, οδηγεί στην εκτίμηση πως πραγματοποιείται μια παραδοχή από πλευράς του/της δημοσιογράφου, πως ο συνδυασμός των χαρακτηρισμών «τυφλές», «βίαιες» και «δειλές» επιθέσεις που γίνεται από τον Βέλγο πρωθυπουργό, μπορεί να συνοψιστεί με τον όρο «άνανδρη». Αποκρυσταλλώνεται, εκ του συνόλου, μια συγκεκριμένη μορφή ανδρισμού, η οποία φέρει χαρακτηριστικά, αντίθετα σε όσα αποδίδονται εντός του κειμένου. Δεν είναι «βίαση» και «δειλή», αφήνεται να εννοηθεί, καθώς πρόκειται για την ταυτότητα του υποκειμένου που έχει πληγεί, αλλά και η ταυτότητα που θα πρέπει να επιτελεί κάποιος.

²⁸ Η ταυτότητα των συντακτών του ηλεκτρονικού Τύπου είναι συχνά άγνωστη, καθώς υπογράφουν και κείμενα δίχως υπογραφή. Στην παρούσα περίπτωση, θα ήταν ακόμη πιο δύσκολο να αναγράφονται τα στοιχεία του συντάκτη, καθώς πρόκειται για live blogging, που μπορεί να συνεχιστεί για πολλές ώρες ή και λίγες ημέρες στην ίδια ανάρτηση, σε διάφορες βάρδιες των δημοσιογράφων.

Περνώντας στα λόγια της εκπροσώπου των ANEL, ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρουσίαση της πόλης των Βρυξελλών αφενός ως κέντρο εθνικό, αφού αποτελεί και πρωτεύουσα του Βελγίου, αφετέρου ως υπερεθνικό κέντρο, αφού είναι πρωτεύουσα της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Στα λόγια της εκπροσώπου, σκιαγραφείται η έννοια της «τρομοκρατίας» ως μια, καθολική και αδιαχώριστη οντότητα, η οποία συνδέεται νοηματικά προφανώς με τις επιθέσεις που αποτελούν και την αφορμή για την απόσπαση της δήλωσής της. Οι κοινωνίες του γεωγραφικού τμήματος που αναγνωρίζεται ως «δυτικός κόσμος» ομογενοποιούνται και ταυτοποιούνται ως δημοκρατικές και ανοιχτές, σε ένα σχήμα που παράλληλα δείχνει πως η τρομοκρατία απειλεί μια συγκεκριμένη κοινότητα χωρών.

Στον αντίποδα των προαναφερθέντων, σε άρθρο της *Εφημερίδας των Συντακτών* που αφορά τον Λασάνα Μπατίλι, τον νεαρό *sans papier* εργαζόμενο στο εβραϊκό παντοπωλείο που συνέβαλε στην σωτηρία δεκάδων ομήρων, παρατηρούμε την σήμανση μιας αρρενωπότητας ενδεδειγμένης, μιας μορφής ανδρισμού θετικά φορτισμένης:

«Ο καθηγητής του μίλησε με πολύ θερμά λόγια για τον μαθητή του και σημείωσε ότι αυτοί οι “παράνομοι” σπουδαστές αποτελούν κομμάτι από το μέλλον της Γαλλίας.

Η Γαλλία αποφάσισε να δώσει τη γαλλική υπηκοότητα στον Λασάνα Μπατίλι. Η τελετή θα πραγματοποιηθεί την Τρίτη, διευκρίνισε ο Καζνέβ, ο οποίος εξήρε “την ανδρεία πράξη” του κ. Μπατίλι».

29

Το κύριο γεγονός, γύρω από το οποίο δομείται το παρόν άρθρο, αφορά την απόδοση της γαλλικής υπηκοότητας στον Λασάνα Μπατίλι από το γαλλικό κράτος, στο οποίο ζει από το 2006. Με την χρήση του ρήματος «αποφάσισε» εκφράζεται μια χρονική

²⁹ Άντα Ψαρρά, «Λασάνα Μπατίλι: ήρωας χωρίς χαρτιά», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 15 Ιανουαρίου 2015.

διάρκεια, η οποία οδηγεί στην πράξη. Πρόκειται για κάτι που ισχύει, καθώς γνωρίζουμε πως ο νεαρός είχε υποβάλλει αίτηση για χορήγηση της υπηκοότητας το 2014, έχοντας νωρίτερα κινδυνέψει να απελαθεί από την χώρα, το 2009. Ως εκπρόσωπος της Γαλλίας ομιλεί ο υπουργός Καζνέβ, στα λόγια του οποίου ο χαρακτηρισμός «ανδρεία» για την πράξη του Μπατίλι δείχνει, κατά την εκτίμησή μου, να είναι εκείνος που έκανε την χώρα να αποφασίσει να του παραχωρήσει την υπηκοότητα. Η Γαλλία παρουσιάζεται μέσα από αυτό το σχήμα ως μητέρα-πατρίδα, που ανταμείβει την επίδειξη ενός συγκεκριμένου τύπου δράσης από τα παιδιά της: την ανδρεία και την προστασία του εθνικού συμφέροντος. Σημασία ιδιαίτερη έχει, επίσης, η μεταφορά των λόγων του καθηγητή του.

Η τοποθέτηση εισαγωγικών στην λέξη «παράνομοι» υπογραμμίζει την αποδοκιμασία του όρου, είτε από την πλευρά της δημοσιογράφου, είτε από την πλευρά του δασκάλου. Η ρήση πως οι σπουδαστές αυτοί αποτελούν «κομμάτι από το μέλλον της Γαλλίας», υπενθυμίζει την σύγχρονη αορατότητά τους και τον σημερινό τους αποκλεισμό από το παρόν της χώρας. Τέλος, θα υποστήριζα πως η μορφή ανδρισμού που αποκρυσταλλώνεται στο πρόσωπο του Μπατίλι επιτελεί έναν ακόμη ρόλο: μέσα από την επιβράβευση που αποκόμισε, θα μπορούσε να λειτουργεί και ως «μήνυμα» για την τήρηση ανάλογης στάσης αφοσίωσης και στους υπόλοιπους *sans papiers*, επίδοξους Γάλλους πολίτες.

Συμπέρασμα:

Η παρούσα υποενότητα εστίασε στις σημάνσεις που παράγονται γύρω από τον ανδρισμό και τις διαφορετικές νοηματοδοτήσεις του. Παρατηρήσαμε, αρχικά, πως ο «πόλεμος» και τα ζητήματα των συγκρούσεων παρουσιάζονται ως μια υπόθεση καθαρά ανδρική. Πρόκειται μάλιστα για μια συνθήκη σχέσεων, στην οποία θα πρέπει να επιδεικνύεται μια συγκεκριμένη μορφή ανδρισμού, που θα διέπεται από θάρρος και διάθεση για προσφορά απέναντι στο εθνικό σύνολο, προκειμένου να γίνει κανείς

αποδέκτης της εκτίμησης και, όπως είδαμε, της απόδοσης ορισμένων προνομίων, στο πλαίσιο ενός σύγχρονου ευρωπαϊκού έθνους-κράτους. Είδαμε την επίδειξη ενός συγκεκριμένου τύπου ανδρισμού, που εξελήφθη ως πράξη πίστεως στο έθνος-κράτος, να αποτελεί την αιτία επιβράβευσης ενός υποκειμένου που, έως τότε, βρισκόταν υποβιβασμένο στην κοινωνική αορατότητα, με την επίσπευση των διαδικασιών της συμπερίληψής του στη γαλλική φαντασιακή κοινότητα. Θα πρέπει να επισημάνουμε πως, στα αποσπάσματα που αναλύσαμε, ενώ δεν πραγματοποιείται ρητά η αναφορά σε έμφυλους ρόλους, οι λέξεις που χρησιμοποιούνται φέρουν συγκεκριμένες εμφυλοποιητικές διαστάσεις και αναδεικνύουν συγκεκριμένες σημασίες, με αποτέλεσμα, εικάζουμε, να οριοθετούνται τα χαρακτηριστικά που θα πρέπει να έχει το ευρωπαϊκό υποκείμενο στην σύγχρονη συγκυρία.

3.2. Η ωραία Γαλλία

Ακολουθώντας το προηγούμενο απόσπασμα, που αφορούσε το γαλλικό κράτος, στην ενότητα αυτή θα εστιάσουμε στην αναπαράσταση της Γαλλίας ως έθνος με συνέχεια στο χρόνο, συγκεκριμένα ταυτοτικά χαρακτηριστικά και κρατική δομή, που αποκρίνεται στις αναγκαιότητες που προκύπτουν. Η Γαλλία βρίσκεται συχνά στο κέντρο του δημόσιου ευρωπαϊκού διαλόγου, όταν τίθεται το ζήτημα της δυνατότητας συνύπαρξης του Ισλάμ με τον Χριστιανισμό ή/και το κοσμικό κράτος, καθώς θεωρείται το κατ' εξοχήν υπόδειγμα εκκοσμίκευσης. Εσχάτως δε , μετά τις επιθέσεις στο έδαφός της και τους εκατοντάδες νεαρούς Γάλλους πολίτες που εγκατέλειψαν τη χώρα για να ενταχθούν στο Ισλάμικό Κράτος, βρέθηκε πάλι στο κέντρο του ενδιαφέροντος. Στα αποσπάσματα που ακολουθούν, θα εξεταστεί το πώς η απόκριση

σε μία επίθεση λειτουργεί θέτοντας τον άξονα της προσοχής και της απόδοσης σημασίας στο έθνος και την φαντασιακή εθνική κοινότητα. Παράλληλα, θα τεθεί υπό μελέτη η ομαδοποίηση της εμπειρίας, ο τρόπος με τον οποίο οι πολίτες μιας χώρας ομογενοποιούνται και, κατά συνέπεια, το πώς καθίσταται δυνατό να αποκρυφθούν οι τομές που διατρέχουν το κοινωνικό σύνολο.

Στο απόσπασμα που ακολουθεί παρατίθενται οι δηλώσεις που κάνει ο τότε πρόεδρος των Η.Π.Α., Μπαράκ Ομπάμα, όταν επισκέπτεται την γαλλική πρεσβεία στην Ουάσινγκτον, λίγο μετά την επίθεση στο περιοδικό Charlie Hebdo. Περιγράφεται μία κίνηση που ο συντάκτης, θέλοντας να δείξει την σημασία της, ονομάζει «εξαιρετικά ασυνήθιστη»:

«Έξ ονόματος όλων των Αμερικανών, εκφράζω την αλληλεγγύη μας προς τους Γάλλους γι' αυτήν την τρομακτική επίθεση στο Παρίσι. Προχωρούμε μαζί, με την πεποίθηση ότι ο τρόμος δεν θα νικήσει την ελευθερία και τα ιδεώδη που είναι δικά μας και έχουν φωτίσει τον κόσμο. Vive la France!» (Ζήτω η Γαλλία), έγραψε ο

30

Μπαράκ Ομπάμα στο βιβλίο των συλληπητηρίων» .

Υιοθετώντας τον θεσμικό του ρόλο, ως εκλεγμένου αντιπροσώπου του συνόλου του αμερικανικού λαού, ο Μπαράκ Ομπάμα προβαίνει στην έκφραση της στήριξης «έξ ονόματος όλων των Αμερικανών». Στην εξελικτική κοινή πορεία μεταξύ των δύο χωρών που περιγράφεται, αποδίδεται διάρκεια μέσα από την χρήση ενεστώτα διαρκείας («προχωράμε»). Παρατηρούμε πως τα θύματα της επίθεσης στο σατιρικό περιοδικό είναι συλλήβδην οι Γάλλοι πολίτες. Η πράξη δηλαδή θεάται ως απευθείας πλήττουσα τον γαλλικό λαό και η ομιλία του Ομπάμα εθνικοποιεί δύο υποκείμενα (Γάλλοι, Αμερικάνοι), τα οποία καθώς έρχονται κοντύτερα με σχέση αλληλεγγύης, χάνουν τα διαφοροποιητικά χαρακτηριστικά, τόσο εντός τους όσο και το ένα απέναντι

³⁰

«Αυλαία στο γαλλικό δράμα, νεκροί όλοι οι δράστες», Η Αυγή, 10 Ιανουαρίου 2015.

στο άλλο. Στις δύο πλευρές του αντιθετικού σχήματος που οικοδομεί ο λόγος του αμερικανού προέδρου, τίθενται από την μία ο τρόμος και από την άλλη η ελευθερία. Μαζί με την ελευθερία, επίσης, τα «ιδεώδη που είναι δικά μας και έχουν φωτίσει τον κόσμο». Εδώ παρατηρούμε μια έκφραση του οριενταλιστικού και αποικιακού λόγου, που περιγράφει την συμβολή της Δύσης σε έναν κατά κάποιον τρόπο «εκπολιτισμό» του υπολοίπου κόσμου, μέσα από το σχήμα της φωταγώγησης, της παροχής δηλαδή των μέσων με τα οποία οι λαοί των υπόλοιπων περιοχών θα μπορούσαν να δουν πιο καθαρά.

Έχουμε την εντύπωση πως μέσα από την κοινή συμπόρευση με την Γαλλία, στον λόγο του αμερικανού προέδρου περιέχεται η ηθική νομιμοποίηση για την δραστηριοποίηση της χώρας του και της φίλης χώρας σε άλλες περιοχές του κόσμου: στο παρελθόν, στο παρόν, και στο μέλλον. Η παραγωγική, διεκδικητική στην ουσία επίκληση της «προσφοράς» που φέρεται να συνδέει την παρουσία των δύο χωρών σε άλλες περιοχές του πλανήτη και να προκύπτει ως το αποτέλεσμα της εμπλοκής τους, οικοδομεί ιδεολογικά μια σχέση πολιτισμικής υπεροχής των χωρών που αναφέρονται, και εκείνων που εννοούνται. Η εκφορά ενός γαλλικού εθνικού συνθήματος από το στόμα του αμερικανού προέδρου, έναντι του καθιερωμένου *God bless America*, εικάζουμε πως αποσκοπεί στο να υπογραμμιστεί η εκτακτότητα της κατάστασης, η εγγύτητα μεταξύ των δύο χωρών και η κοινή τους στράτευση. Η ελευθερία, παρατηρεί κανείς, συνδέεται με μια συγκεκριμένη ομάδα ιδεωδών - των «δικών μας».

Στο επόμενο απόσπασμα, περνάμε από τα λόγια ενός ανώτατου αξιωματούχου φίλα προσκείμενης χώρας, στα λόγια του ίδιου του Γάλλου πρωθυπουργού, Μανουέλ Βαλς. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τις δηλώσεις που ο Βαλς έκανε σε Γάλλους δημοσιογράφους, επίσης λίγες ημέρες μετά την επίθεση στο *Charlie Hebdo*. Ο δημοσιογράφος που παραθέτει τις δηλώσεις του Μανουέλ Βαλς στέκεται εμφανώς επικριτικά απέναντι στις καταγγελίες του ίδιου, υπογραμμίζοντας πως ο Γάλλος πρωθυπουργός «ανακάλυψε αίφνης» το φυλετικό, κοινωνικό και ταξικό απαρτχάιντ

που έχει ριζώσει στα περιθωριοποιημένα προάστια των πόλεων της χώρας του:

«Πλην των μεγάλων πανανθρώπινων ιδεωδών που διαχρονικά υπερασπίζεται η Γαλλία, ο Βαλς βρήκε την ευκαιρία να αναφερθεί “και στις πληγές της χώρας” κατά τη χθεσινή καθιερωμένη εθιμοτυπική συνάντησή του με τους δημοσιογράφους με την ευκαιρία του νέου έτους. Κάνοντας λόγο για ιδιότυπο “εδαφικό, κοινωνικό και φυλετικό अपαρτχάιντ”, που έχει ριζώσει στα υποβαθμισμένα προάστια των μεγάλων πόλεων, ο Μανουέλ Βαλς επεσήμανε ότι οι επιθέσεις στο Παρίσι διαπράχθηκαν από Γάλλους τζιχαντιστές προερχόμενους από οικογένειες μεταναστών. “Τις τελευταίες ημέρες έχουν τονιστεί πολύ αυτές οι πληγές που κατατρώνε τη χώρα ή οι προκλήσεις στις οποίες οφείλουμε να βρούμε απαντήσεις. Σε αυτά, πρέπει να προσθέσουμε όλα τα ρήγματα, τις εντάσεις που υποβόσκουν εδώ και πολύ καιρό, για τις οποίες δεν γίνεται πολύς λόγος... την περιιαστική υποβάθμιση, τα γκέτο, ένα εδαφικό, κοινωνικό अपαρτχάιντ που έχει επιβληθεί στη χώρα”, τόνισε ο Γάλλος πρωθυπουργός. Ο ίδιος αναφέρθηκε επίσης στην «κοινωνική μίζερια» στην οποία έχουν βυθιστεί οι φτωχές περιοχές της χώρας, και στην οποία, όπως είπε, “προστίθενται οι καθημερινές διακρίσεις, διότι κάποιος δεν έχει το σωστό οικογενειακό όνομα, το σωστό χρώμα δέρματος ή γιατί είναι γυναίκα”»³¹.

Ο δημοσιογράφος της εφημερίδας, που επικοινωνεί τις δηλώσεις του Γάλλου πρωθυπουργού στέκεται κριτικά απέναντί του, παρουσιάζοντάς τον να «βρίσκει την ευκαιρία» για να αναφερθεί «και στις πληγές της χώρας». Είναι γνωστό ότι η δημοσιογραφική αφήγηση ακολουθεί σπανιότατα την χρονολογική σειρά των γεγονότων. Περισσότερο, μέσα από την διαδικασία της δημοσιογραφικής αξιολόγησης, επιλέγονται τα σημεία εκείνα που κρίνονται περισσότερο ενδιαφέροντα και αξιομνημόνευτα για το κοινό, με το ενδιαφέρον κατά την πορεία ανάγνωσης του άρθρου να βαίνει προοδευτικά μειούμενο. Στο παρόν απόσπασμα, το κύριο

³¹ «Μανουέλ Βαλς: “Κοινωνικό अपαρτχάιντ” στα προάστια του Παρισιού», Η Αυγή, 21 Ιανουαρίου 2015.

ενδιαφέρον του δημοσιογράφου και το δικό μας, περιστρέφεται γύρω από τον όρο του απαρτχάιντ - «εδαφικό, κοινωνικό και φυλετικό». Το απαρτχάιντ παρουσιάζεται ως κοινή αλήθεια, την οποία ο Γάλλος πρωθυπουργός εμφανίζεται να ανακαλύπτει καθυστερημένα.

Το «εδαφικό, κοινωνικό και φυλετικό απαρτχάιντ» αναπαρίσταται στην συγκεκριμένη περίπτωση με όρους ενεργητικότητας («έχει ριζώσει») και αποφασιστικότητας («έχει επιβληθεί»). Είναι απαραίτητο να γίνει μια αναφορά στην ιστορική προέλευση του όρου: το απαρτχάιντ βρισκόταν σε εφαρμογή στην Νότιο Αφρική από το 1948 έως το 1991, αποτελώντας επίσημη κρατική πολιτική. Συνδέεται με τον περιορισμό ελευθεριών, την άρνηση θεμελιωδών δικαιωμάτων και την στέρηση των δυνατοτήτων ατομικής και συλλογικής πρωτοβουλίας για άτομα με συγκεκριμένη φυλετική προέλευση, δηλαδή για τους μαύρους πολίτες της Νοτίου Αφρικής. Μέσα από τα λόγια του Γάλλου πρωθυπουργού, ωστόσο, το απαρτχάιντ στο οποίο αναφέρεται δείχνει να αποτελεί όχι θεσμική πρωτοβουλία, αποφασισμένη και υλοποιημένη από το κράτος, αλλά κατά κάποιον τρόπο προβάλλεται ως κάτι που «έχει επιβληθεί» αυτόνομα, παρά την και απέναντι στην κρατική δικαιοδοσία. Πρόκειται λοιπόν για ένα απαρτχάιντ που έχει επιβληθεί στα προάστια όχι από το κράτος, αλλά μάλλον από τους ίδιους τους κατοίκους των προαστίων, κάτι που ενισχύει αφενός η αναφορά στην ταυτότητα των δραστών («γάλλοι πολίτες μεταναστευτικής καταγωγής») και αφετέρου η λεκτική γειτνίαση του απαρτχάιντ με το γκέτο, στα λόγια του πολιτικού.

Το γκέτο, από την ναζιστική Γερμανία έως τις φτωχές περιοχές των πόλεων όπου ζούσαν οι αφροαμερικανοί στις Η.Π.Α., χρησιμοποιείται με δύο έννοιες. Στην πρώτη περίπτωση, μπορεί να σημαίνει την απομόνωση εκ μέρους των αρχών κάποιας ομάδας ανθρώπων, δίχως αυτή να έχει τη δυνατότητα επαφής με τις υπόλοιπες ομάδες, στην δεύτερη, την ζωή κάποιας μειονότητας σε κάποιο κομμάτι της πόλης. Εδώ, εικάζουμε πως ταυτίζεται περισσότερο με την δεύτερη χρήση του όρου. Στην καθομιλουμένη, το «γκέτο» κατασκευάζεται ως μέρος όπου η εξουσία του κράτους είναι περιορισμένη ή

και η περιοχή βρίσκεται ολοκληρωτικά εκτός κρατικού ελέγχου. Πρόκειται για ένα μέρος που ελέγχεται από συγκεκριμένα άτομα και, εν πολλοίς και πραγματοποιώντας μια σχηματική περιγραφή, συνίσταται συχνά να αποφύγει κανείς το να βρεθεί στον χώρο. Ο λόγος του Γάλλου πρωθυπουργού εκκινεί με ένα συμπεριληπτικό α' πληθυντικό, μέσα από το οποίο αναφέρεται στις «προκλήσεις στις οποίες οφείλουμε να βρούμε απαντήσεις».

Κατά την διαδικασία ανάδειξης των άλλων ζητημάτων, όμως, δηλαδή αναφερόμενος στα «ρήγματα» και «τις εντάσεις» που υπάρχουν, παρατηρούμε να αποσιωπάται το αίτιο που ευθύνεται για τα δεινά που περιγράφονται. Δεν αναφέρεται, δηλαδή, με τίνος ευθύνη έχουν για παράδειγμα «βυθιστεί στην κοινωνική μιζέρια τα προάστια», ή με τίνος υπαιτιότητα πραγματοποιούνται οι εθνοτικές, φυλετικές και έμφυλες διακρίσεις. Ενώ όσον αφορά τα «ρήγματα» και τις «εντάσεις» που παρότι «υποβόσκουν εδώ και πολύ καιρό», «δεν γίνεται πολύς λόγος», παρά τη θεσμική του ιδιότητα που επιτρέπει- ή επιβάλλει- να ορίζει σε μεγάλο βαθμό αυτά για τα οποία λόγος γίνεται, ο Βαλς αποστασιοποιείται και τοποθετεί εαυτόν εγγύτερα στο κοινό του, μιλώντας σχεδόν σαν παρατηρητής. Καταλήγοντας, η εικόνα αυτή που οι αποκλεισμοί δημιουργούν έρχεται σιωπηρά σε αντίθεση με την εικόνα μιας Γαλλίας που «διαχρονικά υπερασπίζεται τα ανθρώπινα δικαιώματα». Με τη χρήση του α' πληθυντικού («οφείλουμε να βρούμε») δε, ο πολιτικός γίνεται ένα με το κοινό του, το οποίο και παρουσιάζει σαν να συμμετέχει κι εκείνο στη σφαίρα λήψης κι εκτέλεσης αποφάσεων, ως συνηθίζεται σε πολιτικό λόγο.

Στο προηγούμενο απόσπασμα παρουσιάστηκε πώς είναι δυνατόν η αξιοποίηση όρων όπως «απαρτχάιντ» και «γκέτο» να συντελούν στην μετακύλιση των κρατικών ευθυνών για τα ζητήματα που αφορούν τη Γαλλία, και να κατασκευάζεται μια εικόνα περί ετερότητας στο γαλλικό συγκείμενο. Στα αποσπάσματα που ακολουθούν, παρακολουθούμε τα λόγια του Γάλλου προέδρου, Φρανσουά Ολάντ, μετά τις

επιθέσεις του Ιανουαρίου και του Νοεμβρίου του 2015:

«Ο Γάλλος πρόεδρος Φρανσουά Ολάντ χαρακτήρισε τους αστυνομικούς “σύμβολα της Δημοκρατίας, που πέθαναν για να μπορούμε εμείς να ζήσουμε ελεύθεροι”. “Αυτή η γυναίκα, αυτοί οι άνδρες, μοιράζονταν μία βούληση, να προστατεύουν τους συμπολίτες τους, μοιράζονταν ένα ιδεώδες, να υπηρετούν τη Δημοκρατία”, δήλωσε ο Γάλλος πρωθυπουργός χαιρετίζοντας “τρεις αστυνομικούς, τρεις διαδρομές, τρία πρόσωπα της Γαλλίας”. Πρόσθεσε ότι ο Αχμέντ Μπεραμπέ, ο οποίος σκοτώθηκε με μία σφαίρα στο κεφάλι από τους δολοφόνους του Charlie Hebdo την Τετάρτη στο Παρίσι, ήταν “Γάλλος μουσουλμανικού θρησκευάτος, πολύ υπερήφανος που εκπροσωπούσε τις αξίες της Δημοκρατίας, τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους”, και ο οποίος “ήξερε καλύτερα από τον καθένα ότι ο φανατισμός σκοτώνει μουσουλμάνους” παντού στον κόσμο. Όσο για τον τρίτο αστυνομικό, τον Φρανκ Μπροϊνσολαρό, στον οποίο είχε ανατεθεί η προστασία του Σαρμπ, του διευθυντή του Charlie Hebdo, ο Ολάντ τόνισε ότι “πέθανε για την ελευθερία της έκφρασης, αυτή που φτάνει έως την αυθάδεια, ως την αναίδεια”. “Η μεγάλη και ωραία Γαλλία μας δεν υποκύπτει ποτέ, δεν σκύβει ποτέ. Υψώνει το ανάστημά της, είναι όρθια”, έκλεισε την ομιλία του μπροστά στα τρία φέρετρα, που ήταν καλυμμένα με τη γαλλική σημαία»³².

Στο απόσπασμα παρακολουθούμε κάποιες από τις δηλώσεις του γάλλου προέδρου, κατά την τελετή ταφής των αστυνομικών που έπεσαν νεκροί στις επιθέσεις του Ιανουαρίου 2015. Θεωρούμε πως οι θάνατοί τους γίνονται αντιληπτοί ως ένα ζήτημα που αφορά το γαλλικό έθνος και εντάσσεται στην εθνική ιστοριογραφία ως τέτοιο, κάτι που άλλωστε πιστοποιεί το επίσημο της διαδικασίας και η γαλλική σημαία που καλύπτει τα φέρετρα. Η αναφορά του προέδρου Ολάντ στους ανθρώπους που «πέθαναν για να ζήσουμε εμείς ελεύθεροι» σηματοδοτεί το διακύβευμα των επιθέσεων: η ελευθερία του γαλλικού λαού, με τον οποίο ο Ολάντ συνενώνεται μέσα από την χρήση του α' πληθυντικού προσώπου. Μέσα από την διπλή αναφορά στην

³² «Γαλλία: Με τιμές ηρώων κηδεύτηκαν οι τρεις αστυνομικοί», Η Αυγή, 14 Ιανουαρίου 2015.

Δημοκρατία, την οποία υπηρετούσαν οι αστυνομικοί κατά τη διάρκεια της ζωής τους, η Γαλλία, η σωστότερα το Γαλλικό κράτος ταυτίζεται με την Δημοκρατία. Για αυτόν τον λόγο, και εκείνοι που έπεσαν -όπως εικάζεται- για την υπεράσπισή της, μετατρέπονται σε σύμβολα αυτής, και κατά την κηδεία τους το φέρετρό τους καλύπτεται από την γαλλική σημαία. Οι πιθανές διαφορές που θα μπορούσαν να χαρακτηρίζουν τους τρεις νεκρούς απαλείφονται, μέσα από την επαναλαμβανόμενη χρήση του ρήματος «μοιράζονταν».

Στα τρία πρόσωπά τους, εικάζω, αναπαρίσταται ο πλουραλισμός μέσα από «τρεις διαφορετικές διαδρομές» που όμως είχαν ως κομβικό σημείο την υπηρεσία στην Δημοκρατία. Κάθε μία από τις θυσίες των τριών αστυνομικών παρουσιάζεται σαν να έχει συντελεστεί για κάποιον μεγάλο, εθνικό σκοπό, ενώ ορίζεται και ο βαθμός έως τον οποίον μπορεί να φτάσει η ελευθερία της έκφρασης επί γαλλικού εδάφους: «έως την αυθάδεια, ως την αναίδεια». Η Γαλλία προκύπτει ως μητέρα-πατρίδα, όπως είθισται να αναπαρίσταται το έθνος-κράτος στη νεωτερικότητα. Χαρακτηρίζεται «μεγάλη» (ζήτημα ισχύος) και «ωραία» (αισθητική πληρότητα), και παίρνοντας την μορφή γυναίκας εμφανίζεται δυναμική («δεν υποκύπτει»), που δεν υποτάσσεται («δεν σκύβει»). Η Γαλλία είναι παρούσα στη γαλλική σημαία που καλύπτει τα φέρετρα, φανερώνοντας πως οι τρεις αστυνομικοί έπεσαν νεκροί υπερασπιζόμενοι το εθνικό συμφέρον της πατρίδας τους. Μέσα από την αναφορά στον Αχμέντ, που «γνώριζε πως ο φανατισμός σκοτώνει μουσουλμάνους παντού», δίνεται η εντύπωση ότι υπάρχει ένα μονάχα είδος φανατισμού, αυτός για τα αποτελέσματα του οποίου πραγματοποιείται και η παρούσα εκδήλωση.

Όταν πρόκειται για την δημοσιογραφική κάλυψη γεγονότων που εντάσσονται σε ό,τι σχηματικά θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «αστυνομικό ρεπορτάζ», η ενημέρωση των ίδιων των δημοσιογράφων εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την στάση των αξιωματούχων της αστυνομίας που προβαίνουν στην παροχή πληροφοριών. Τα δύο αποσπάσματα που ακολουθούν είναι παρμένα από την ίδια είδηση, δημοσιευμένη

στην Αυγή την 9η Ιανουαρίου 2015:

«Σε μια άλλη επίθεση το περασμένο 24ωρο σε σταθμό του παρισινού μετρό – την οποία οι αρχές χαρακτήρισαν “τρομοκρατική” - μια γυναίκα αστυνομικός έπεσε νεκρή από τα πυρά αγνώστου ενόπλου ο οποίος φορούσε αλεξίσφαιρο γιλέκο, ωστόσο το περιστατικό δεν συνδέεται με το προχθεσινό μακελειό στο Charlie Hebdo. Η αστυνομία συνέλαβε ως υπόπτους έναν 52χρονο και έναν άλλο άνδρα». (α' απόσπασμα)

«Χώροι μουσουλμανικής λατρείας δέχθηκαν επίσης επιθέσεις χθες σε τρεις πόλεις της Γαλλίας. Τρεις εκπαιδευτικές χειροβομβίδες ρίχθηκαν στο τέμενος της Μανς στα ανατολικά, πυρά δέχθηκε μια μουσουλμανική αίθουσα προσευχής στο Πορ-λα-Νουβέλ της νότιας Γαλλίας, ενώ εστιατόριο κεμπάπ, που συνορεύει με μουσουλμανικό τέμενος, έγινε στόχος έκρηξης που “οφείλεται σε εγκληματική ενέργεια» στη Βιλφρας-σιρ-Σαόν της κεντροανατολικής Γαλλίας»³³. (β' απόσπασμα)

Στα αποσπάσματα περιγράφονται τα εξής γεγονότα: μία επίθεση εις βάρος Γαλλίδας αστυνομικού στο παρισινό μετρό, ρίψη τριών χειροβομβίδων σε τέμενος της Μανς, ρίψη πυρών σε μουσουλμανική αίθουσα προσευχής σε πόλη του νότου, μια βομβιστική επίθεση σε εστιατόριο κεμπάπ που συνορεύει με τέμενος. Μπορούμε να παρατηρήσουμε, σύμφωνα με την μέθοδο της δημοσιογραφικής επιλογής ή με βάση τα στοιχεία που προσφέρουν οι Αρχές στους δημοσιογράφους, την διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην περιγραφή του πρώτου γεγονότος και των υπολοίπων. Σε πρώτο βαθμό, πρόκειται για μια διαφορά περιεχομένου: για το πρώτο συμβάν προσφέρονται περισσότερες πληροφορίες και υπάρχει μια βαθύτερη κατανόηση των πιθανών σχέσεων με άλλα γεγονότα («δεν συνδέεται με το προχθεσινό μακελειό»). Σε δεύτερο βαθμό, θεωρούμε πως υπάρχει μια σημαντική διαφορά στον τρόπο πρόσληψης των γεγονότων από πλευράς των γαλλικών Αρχών και κατ' επέκταση στον

³³ «Γαλλία: Στα ίχνη των εκτελεστών, Η Αυγή, 9 Ιανουαρίου 2015.

τρόπο με τον οποίο αυτά επικοινωνούνται στο κοινό: η δολοφονική επίθεση εις βάρος της αστυνομίας χαρακτηρίζεται -πολύ γρήγορα- «τρομοκρατική», η έκρηξη στο εστιατόριο και το τέμενος αποδίδεται σε «εγκληματική ενέργεια», ενώ για τις υπόλοιπες επιθέσεις δεν υπάρχει -ή δεν παρατίθεται- κάποιος προσδιορισμός. Εντοπίζουμε, ίσως, τη δυναμική της γλώσσας και πώς είναι δυνατόν να επιφυλάσσονται χαρακτηρισμοί που φέρουν πλήρως διαφορετικές σημασιοδοτήσεις, σε πράξεις που μεταξύ τους ομοιάζουν.

Συμπέρασμα:

Εκτίμησή μας είναι πως τα αποσπάσματα αναδεικνύουν μια άνιση σχέση εξουσίας που υπάρχει, στα πλαίσια λειτουργίας ενός σύγχρονου κράτους, ανάμεσα στις δυνάμεις ασφαλείας και τα ΜΜΕ για τον χαρακτηρισμό και την κατηγοριοποίηση συγκεκριμένων πράξεων. Έχει επισημανθεί και στο παρελθόν η δυσανάλογη ταχύτητα με την οποία επιθέσεις πραγματοποιημένες από διαφορετικά -από άποψη εθνότητας, εθνικότητας, θρησκείας- άτομα δύνανται να χαρακτηριστούν τρομοκρατικές ή όχι, καθώς και η διαφορά στον χρόνο αλλά και στο βάθος που αφιερώνονται στην κάλυψη επιθέσεων που έχουν ως θύματα μέλη μειονοτήτων, στις ευρωπαϊκές χώρες. Παραφράζοντας την περίφημη ρήση του Weber και τηρώντας τις απαραίτητες αναλογίες και αποστάσεις, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως το κράτος δεν κατέχει μόνο το μονοπώλιο στην άσκηση νόμιμης βίας. Κατέχει, ακόμη, την ισχυρότερη θέση στον καθορισμό του χαρακτηρισμού των περιστατικών βίας εκτός νόμιμου πλαισίου.

3.3. Ασφάλεια και ελευθερία

Στα αποσπάσματα που εξετάσαμε προηγουμένως, παρατηρήσαμε πως τα κύρια διακυβεύματα που θα πρέπει να προστατευθούν, και εκείνα που στην ουσία δείχνουν

να πλήττονται από τις τρεις διαφορετικές επιθέσεις, είναι το ζήτημα της δημοκρατίας και της ελευθερίας. Η προστασία της ελευθερίας της έκφρασης εξαγγέλλεται από την γαλλική πολιτική σκηνή και φυσικοποιείται ως ουσία που έχει διάρκεια -παρεθλόν, παρόν και μέλλον- στο χρόνο. Το απόσπασμα που ακολουθεί έχει τίτλο «Συλλήψεις στη Γαλλία για «εξύμνηση της τρομοκρατίας»:

«Τους ύμνους για την προστασία της ελευθερίας της έκφρασης διαδέχτηκε χθες στη Γαλλία κύμα συλλήψεων. Σύμφωνα με το γαλλικό υπουργείο Δικαιοσύνης, 54 άτομα -ανάμεσά τους και τέσσερις ανήλικοι- συνελήφθησαν για “υπεράσπιση της τρομοκρατίας” ή με άλλες παρεμφερείς κατηγορίες. Σε έγγραφό του προς όλους τους Γάλλους εισαγγελείς και δικαστές, το υπουργείο Δικαιοσύνης της Γαλλίας αναφέρθηκε στη νομική βάση για τη σύλληψη όσων υπερασπίζονται τις τρομοκρατικές επιθέσεις στο Παρίσι, καθώς και όσων ευθύνονται για ρατσιστικές ή αντισημιτικές λέξεις ή πράξεις. Ανάμεσα σε αυτούς που έχουν τεθεί υπό κράτηση είναι και ο γάλλος κωμικός Ντιεντονέ, που είχε αποκαλέσει τον εαυτό του “Σαρλί Κουλιμπαλί” (κατά το »Je suis Charlie») μετά την αιματηρή ομηρεία στο εβραϊκό σουπερμάρκετ με δράστη τον Αμεντί Κουλιμπαλί. Ένας άνδρας 21 ετών καταδικάστηκε τη Δευτέρα στην Τουλούζη σε 10 μήνες φυλάκιση χωρίς αναστολή, επειδή εξέφρασε στο τραμ την αλληλεγγύη του με τους τζιχαντιστές, οι οποίοι την προηγούμενη εβδομάδα σκότωσαν 17 ανθρώπους στο Παρίσι. Ένας άλλος καταδικάστηκε σε 12 μήνες φυλάκιση, από τους οποίους οι εννέα με αναστολή, για “εξύμνηση της τρομοκρατίας” στο Facebook. Η πιο βαριά καταδίκη, σε τέσσερα χρόνια φυλάκιση χωρίς αναστολή, αφορά άνδρα 34 ετών, ο οποίος εγκωμίασε τους αδελφούς Κουασί (δράστες της επίθεσης εναντίον της εφημερίδας Charlie Hebdo) όταν συνελήφθη σε κατάσταση μέθης έπειτα από αυτοκινητιστικό ατύχημα που προκάλεσε τραυματίες»³⁴.

³⁴ «Συλλήψεις στη Γαλλία για “εξύμνηση τρομοκρατίας”», Η Αυγή, 16 Ιανουαρίου 2015.

Είναι σαφές πως ο αριστερός λόγος που εκφράζεται από τον συντάκτη είναι επικριτικός απέναντι στα γεγονότα τα οποία κοινοποιεί στο κοινό του. Μέσα από το άρθρο, ταυτόχρονα, παρατηρούμε πως η «υπεράσπιση της τρομοκρατίας» αποτελεί ποινική κατηγορία, η οποία μπορεί να επιφέρει την τιμωρία του ατόμου που θα υποπέσει σε σχετική πράξη. Ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκύπτει από το πως τα λεγόμενα ατόμων, ευρισκομένων ακόμη και σε κατάσταση μέθης, δύνανται να εκλαμβάνονται σε νομικό επίπεδο ως δηλωτικές στάσεις, με νομική υπόσταση, σε έναν βαθμό που φτάνει να εμπερικλείει ακόμη και την ψηφιακή παρουσία κάποιου. Εντός του γαλλικού κράτους, ορισμένες συμπεριφορές καθίστανται μη ανεκτές και τίθενται σαφή όρια ως προς το εύρος της ελευθερίας της έκφρασης που θα υπάρχει στη χώρα. Τηρώντας τις αναλογίες, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ένα καθεστώς αλήθειας επιβάλλεται μέσα από την περιχαράκωση της έκφρασης.

Στο παρόν απόσπασμα θεωρούμε πως παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίον ο-η δημοσιογράφος αρχικά ερμηνεύει και στην συνέχεια επικοινωνεί τις δηλώσεις της υπουργού Δικαιοσύνης της Γαλλίας. Το άρθρο από το οποίο έχει αντληθεί το παρόν απόσπασμα δημοσιεύεται την 16η Ιανουαρίου 2015, λίγες ημέρες μετά την επίθεση στο περιοδικό Charlie Hebdo:

«Την ίδια ώρα, στην κηδεία ενός εκ των θυμάτων της τρομοκρατικής σφαγής στο Charlie Hebdo, η υπουργός Δικαιοσύνης Κριστιάν Τομπιρά έστειλε “προς τα έξω” ένα σαφές μήνυμα: “Στη Γαλλία μπορούμε να σκισάρουμε τα πάντα, περιλαμβανομένου ενός προφήτη”».³⁵

Πριν περάσουμε στο σημείο που κεντρίζει το ερευνητικό μας ενδιαφέρον, κρίνεται σκόπιμο να γίνει μια διαπίστωση. Πολύ συχνά, διατρέχοντας τα κείμενα των εφημερίδων που αναφέρονται στην επίθεση που πραγματοποιήθηκε στα γραφεία του σατιρικού περιοδικού, η «σφαγή» είναι η λέξη που επιλέγεται για να αντικατοπτρίσει

³⁵ «Ολάντ: Οι μουσουλμάνοι είναι τα πρώτα θύματα του φανατισμού», Η Αυγή, 16 Ιανουαρίου 2015.

τα τετελεσμένα γεγονότα. Πιθανολογώ πως μέσα από την συγκεκριμένη μεταφορά αναπαρίσταται η ανισότητα των δυνάμεων των δύο πλευρών (νεκροί και δράστες), καθώς περιγράφονται ως αβοήθητοι. Επιστρέφοντας στο κείμενο, παρατηρεί κανείς την Γαλλίδα υπουργό να υπερασπίζεται την εξαγγελθείσα ελευθερία της έκφρασης και της τυπογραφίας, η οποία καθολικά παρουσιάζεται στα λόγια των πολιτικών, Γάλλων και μη, ως ο ουσιαστικός στόχος της τρομοκρατικής επίθεσης. Η επιλογή του-της δημοσιογράφου, όμως, να παρουσιάσει τις δηλώσεις της Κριστιάν Τομπιρά ως ένα σαφές μήνυμα «προς τα έξω», υποδηλώνει πως εκείνοι στους οποίους μια πιθανή δημοσίευση σκίτσων του προφήτη θα μπορούσε να προξενήσει δυσάρεστα συναισθήματα βρίσκονται εκτός της χώρας, ενώ στην ουσία πρόκειται για μια επίθεση που διεπράχθη από Γάλλους πολίτες, μεγαλωμένους στη Γαλλία. Με τον τρόπο αυτό, μέσα από την δημοσιογραφική ερμηνεία των δηλώσεων της γαλλίδας υπουργού, αποκρυσταλλώνεται μια συνθήκη στην οποία τα φώτα για την ανάδειξη εκείνων που μπορεί πιθανόν να δυσανεστεί η δημοσίευση σκίτσων του Μωάμεθ, στρέφονται εκτός του γαλλικού εδάφους. Ακολουθώντας μια τέτοια συλλογιστική, διαχέεται η πεποίθηση πως οι τρομοκρατικές ενέργειες, και κατά συνέπεια η τρομοκρατία, διαπράττονται από πληθυσμούς που βρίσκονται εκτός της χώρας και η τρομοκρατία αποκρυσταλλώνεται ως κάτι ξένο.

Ένα απόσπασμα που θα μπορούσε να ενισχύσει την εν λόγω συλλογιστική, για την παρουσίαση της τρομοκρατίας ως κάτι εγγενώς ξένο προς τους ευρωπαϊκούς πληθυσμούς, είναι το ακόλουθο. Λίγο πριν μεταβεί στο Παρίσι και συμμετάσχει, μαζί με 40 άλλους ηγέτες χωρών στην πορεία ενάντια στον τρόπο, με αφορμή την επίθεση στο Charlie Hebdo, ο Έλληνας πρωθυπουργός, Αντώνης Σαμαράς, προβαίνει σε ορισμένες δηλώσεις. Το περιεχόμενό τους οδηγεί τον συντάκτη της Εφημερίδας των Συντακτών, Κώστα Ζαφειρόπουλο, να τον παραλληλίσει με την ηγέτιδα του ακροδεξιού Εθνικού Μετώπου, Μαρίν Λεπέν:

«"On n' a pas peur"! "Δεν φοβόμαστε", φώναζαν χθες το βράδυ οι διαδηλωτές σε

όλες τις πόλεις της Γαλλίας. “Βλέπετε σήμερα τι συμβαίνει στην Ευρώπη, αλλάζουν τα πάντα με δραματικό τρόπο. Στη Γαλλία ο σοσιαλιστής Ολάντ έβγαλε τον στρατό στους δρόμους. Σήμερα στο Παρίσι έγινε μακελειό, κι εδώ κάποιοι προσκαλούν κι άλλους λαθρομετανάστες και μοιράζουν ιθαγένειες”, δήλωσε ο πρωθυπουργός Αντώνης Σαμαράς, λίγες ώρες μετά την επίθεση, από τη Χαλκίδα». ³⁶

Ο συντάκτης, Κώστας Ζαφειρόπουλος, αντιπαραβάλλει όσα φώναζαν οι διαδηλωτές στις γαλλικές πόλεις μετά την επίθεση, με τις αντίστοιχες δηλώσεις του Έλληνα πρωθυπουργού, σχηματοποιώντας την σαφή διαφορά στην προσέγγιση των δύο πλευρών. Απέναντι στις εκφράσεις των διαδηλωτών, για αποχή από τον φόβο, οι δηλώσεις του Αντώνη Σαμαρά εκφράζονται με τέτοιο ύφος από τον Έλληνα πρωθυπουργό, που η εκτίμησή μας είναι πως θα μπορούσαν να οδηγήσουν στην μεγιστοποίηση του αισθήματος του φόβου στο κοινό στο οποίο ο Έλληνας πρωθυπουργός απευθύνεται. Μέσα από τις δηλώσεις του, το γεγονός υποστασιοποιείται ως γεγονός κομβικής σημασίας για το μέλλον («αλλάζουν τα πάντα με δραματικό τρόπο»), και ουσιαστικά προκρίνεται και νομιμοποιείται ηθικά η εφαρμογή πρακτικών στρατιωτικοποίησης του κράτους, μέσα από την εργαλειακή αναφορά στον πρόεδρο Ολάντ. Κυρίως, μέσα από την αναφορά στην πολιτική τοποθέτηση του Ολάντ, ως σοσιαλιστή. Η αναφορά του ηγέτη της Δεξιάς στην Ελλάδα στην απόφαση του «σοσιαλιστή Ολάντ», που βρίσκεται στην άλλη πλευρά του πολιτικού φάσματος, για ανάπτυξη δυνάμεων του γαλλικού στρατού, ουσιαστικά νομιμοποιεί την λήψη τέτοιου είδους μέτρων και από άλλες πολιτικές ηγεσίες. Διαπλάθεται ένα σχήμα αιτιολόγησης που ουσιαστικά θα μπορούσε να συνοψιστεί ως: «αφού ακόμη και ο Ολάντ το έκανε, δικαιούμαστε κι εμείς».

Ένα δεύτερο κρίσιμο σημείο που εντοπίζουμε στις δηλώσεις του Αντώνη Σαμαρά, είναι η ευθεία σύνδεση τρομοκρατίας και μετανάστευσης. Πραγματοποιείται η σαφής

³⁶ Κώστας Ζαφειρόπουλος, «Τύφλα να’ χει η... Λεπέν», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 8 Ιανουαρίου 2015.

ανάδειξη μιας σχέσης υπαιτιότητας, παρουσιάζοντας την μετανάστευση να ευθύνεται για «το μακελειό» και κατ' επέκταση για την πραγματοποίηση πράξεων που λογίζονται τρομοκρατικές, ενώ η επίθεση στο περιοδικό αναπαρίσταται ως ένας κατάλληλος λόγος για τον οποίον οι χώρες -ο Έλληνας πρωθυπουργός αναφέρεται στην χώρα του- δεν θα έπρεπε να δέχονται άλλους μετανάστες. Αυτό που θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως επιτελεί η συγκεκριμένη αναφορά του Αντώνη Σαμαρά είναι να αποκτήσουν μια ξαφνική ορατότητα, αρνητικά φορτισμένη, οι μετανάστες δίχως χαρτιά -και πιθανότατα και οι έχοντες- που βρίσκονται στην Ελλάδα, οι οποίοι ως τότε βρίσκονταν υποβιβασμένοι σε ένα καθεστώς αορατότητας. Μπορούν να εμφανιστούν ως δυνάμει «εσωτερικός εχθρός», καθώς εκφράζεται η βεβαιότητα πως εκείνοι που βρίσκονται εντός της Ελλάδας με ιδιότητα μετανάστη, είναι εκείνοι οι οποίοι μπορούν να προβούν και σε ανάλογες ενέργειες. Μια νέα αρνητική ορατότητα επίσης, θα μπορούσαν να έχουν και εκείνοι που εννοείται πως «προσκαλούν τους λαθρομετανάστες», καθώς με την πράξη τους φέρνουν τον εχθρό εντός των τειχών.

Συμπέρασμα: Στα δύο αποσπάσματα που αναλύσαμε στην παρούσα υποενότητα, υπήρχε μια σαφής αποσύνδεση των τρομοκρατικών πράξεων με τις εθνικές κοινότητες στις οποίες τα δύο πολιτικά πρόσωπα απευθύνονταν και μια γενικευτική σύνδεση της τρομοκρατίας με το εξωτερικό, στην πρώτη περίπτωση, και τις κοινότητες που βρίσκονται εντός του εθνικού εδάφους αλλά λογίζονται ως «λαθραία ευρισκόμενες εδώ», στην δεύτερη περίπτωση.

Θεωρούμε πως οι δύο τοποθετήσεις εντάσσονται σε ένα ιδεολογικό καθεστώς, το οποίο προοδευτικά όλο και περισσότερο τα τελευταία χρόνια εξισώνει την μετανάστευση προς την Ευρώπη με την τέλεση πράξεων τρομοκρατίας εντός της. Μέσα από τα αποσπάσματα αποκρυσταλλώνονται δύο εθνικές κοινότητες: στην περίπτωση της Γαλλίας, αποκρυσταλλώνεται μια κοινότητα ξένη ακόμη και από την ενόχληση που θα μπορούσε να προκαλέσει η δημοσίευση των σκίτσων, καθώς

ομογενοποιητικά εξαλείφονται οι όποιες διαφορές ή πεποιθήσεις³⁷. Στις δηλώσεις του Αντώνη Σαμαρά, παρατηρούμε πως δύναται να τεθεί σε καθεστώς ορατότητας, και πάλι πλήρως γενικευτικά και ομογενοποιητικά, μια κοινότητα που παραδοσιακά είναι αόρατη για την ευρύτερη κοινότητα εντός της οποίας εντάσσεται. Πρόκειται για τον σχηματισμό μιας αναλογίας που θεωρούμε πως αντιστοιχεί στον κατά τον Δοξιάδη (2015, 42) ορισμό της προπαγάνδας: η προπαγάνδα ως σκόπιμη πρόκληση ηθικού πανικού δια του δημόσιου λόγου. Καθώς την στιγμή των δηλώσεων του Αντώνη Σαμαρά, ήταν γνωστό πως δεν υπήρχε κάποια σύνδεση της συγκεκριμένης τρομοκρατικής ενέργειας, με οποιοδήποτε ζήτημα αφορούσε την μετανάστευση. Με βάση τις εκλογές που επρόκειτο να πραγματοποιηθούν λίγες ημέρες μετά από την ημερομηνία της δήλωσής του, η τολμηρή εξίσωση του Έλληνα πρωθυπουργού θα μπορούσε να ερμηνευτεί μερικώς, ίσως, ως μια κίνηση πόλωσης και μεγιστοποίησης της απήχυσής του απέναντι στον ΣΥΡΙΖΑ, με τον οποίο το Κόμμα του βρισκόταν αντίπαλο για την νίκη στις εκλογές.

Η (χριστιανική) Ευρώπη

Με τίτλο «Να δώσουμε μάχη για να διατηρήσουμε τον πολιτισμό» παρατίθενται ορισμένες από τις δηλώσεις που έκανε ο Γάλλος φιλόσοφος και δοκιμιογράφος Πασκάλ Μπρικνέρ κατά τη διάρκεια μιας δημόσιας συζήτησης στην Ελλάδα, στην οποία συμμετείχε. Στο απόσπασμα που ακολουθεί, ο Μπρικνέρ τοποθετείται σχετικά με τον Χριστιανισμό και την Εκκλησία στην Ευρώπη ως ταυτοτικούς παράγοντες στο παρελθόν και το παρόν

«”Στην Ελλάδα, η Εκκλησία αποτελεί στοιχείο ταυτότητας. Στη Γαλλία η Καθολική

³⁷ Για παράδειγμα, υπάρχει ένας διάλογος στη Γαλλία όσον αφορά το τί ακριβώς προσφέρει η δημοσίευση των σκίτσων από το Charlie Hebdo και το εάν υπερασπίζονται ελευθερία έκφρασης ή όχι κλπ, βλ Todorov (2009)

Εκκλησία είχε το μονοπώλιο, είχε ταυτιστεί με τον σκοταδισμό, διέπραξε εγκλήματα», τονίζει. «Οι αντιδράσεις κατά του Χριστιανισμού υπήρξαν σκληρές κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, υπήρξε βία κατά της εκκλησίας, σαν αντιστάθμισμα στην βία της εκκλησίας». Ωστόσο, παρατηρεί πως «σήμερα οι φανατισμοί δεν έχουν καταλαγιάσει. Ο Χριστιανισμός έχει βρει την οδό του και είναι συνώνυμο της αγάπης και της ειρήνης», επισημαίνοντας πως «ροκαλεί θλίψη το γεγονός πως σήμερα ο Χριστιανισμός εκδιώκεται από τη γη όπου γεννήθηκε, εν μέσω μουσουλμανικού χάους»³⁸.

Η Εκκλησία στην Ελλάδα υποστασιοποιείται και ταυτοχρόνως αναπαράγεται ως «στοιχείο ταυτότητας». Αναφερόμενος στην γαλλική περίπτωση, ο φιλόσοφος πραγματοποιεί μια ιστορική αναδρομή στην ταραγμένη σχέση αλληλεπίδρασης Χριστιανισμού και γαλλικής κοινωνίας, περνώντας στο σήμερα όπου ο Χριστιανισμός -σε ευρωπαϊκό επίπεδο, καταλαβαίνουμε- αποτελεί «συνώνυμο της αγάπης και της ειρήνης». Ο Χριστιανισμός εμφανίζεται υπό διωγμό στον ίδιο του τον τόπο, καθώς παρά την δική του αλλαγή πλεύσης προς το θετικό, υπάρχουν φανατισμοί οι οποίοι «δεν έχουν καταλαγιάσει». Με το υποκείμενο της πράξης του διωγμού του να προσωποποιείται στο «μουσουλμανικό χάος», στα λόγια του γάλλου φιλοσόφου αποκρυσταλλώνεται μια δυναμική συνθήκη, κατά την οποία το Ισλάμ -στην χαοτική του μορφή- απειλεί να εκδιώξει τον χριστιανισμό, δηλαδή την αγάπη και την ειρήνη που έχουν διασφαλιστεί ύστερα από τόσες εντάσεις. Παρατείνεται, λοιπόν, μια αίσθηση απειλής, όχι μόνο για τον Χριστιανισμό, αλλά για την ηρεμία, την αγάπη και την ειρήνη. Ταυτόχρονα, το Ισλάμ παρουσιάζεται οπισθοδρομικό έως και πρωτόγονο σε σχέση με τον χριστιανισμό, καθώς αδυνατεί να προσαρμοστεί και το ίδιο στις συνθήκες, φέροντας μάλιστα το χάος μαζί του.

³⁸ Αγγελική Μπομπούλα, «'Να δώσουμε μάχη για να διατηρήσουμε τον πολιτισμό», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 30 Νοεμβρίου 2015.

Σε αντίθεση με την τοποθέτηση της γαλλίδας προέδρου που είδαμε προηγουμένως, η δήλωση του Πάπα Φραγκίσκου στο άκουσμα της τρομοκρατικής επίθεσης στο Charlie Hedo προτάσσει την εγγάραξη αυστηρών ορίων αναφορικά με την ελευθερία της έκφρασης και επιφυλάσσει κυριότερη θέση στο ζήτημα της θρησκευτικής πίστης. Η *Αυγή* παραθέτει τις δηλώσεις του Πάπα:

«Ο Πάπας Φραγκίσκος καταδίκασε σε χτεσινές δηλώσεις του τις επιθέσεις, αλλά ξεκαθάρισε ότι υπάρχουν όρια στην ελευθερία της έκφρασης και πως η θρησκευτική πίστη των ανθρώπων δεν πρέπει να γίνεται αντικείμενο προσβολής ή να γελοιοποιείται. Οι θρησκείες πρέπει να αντιμετωπίζονται με σεβασμό, είπε ο Ποντίφικας και, εξηγώντας την άποψή του στους δημοσιογράφους, πρόσθεσε χαρακτηριστικά πως αν ο βοηθός του καταραστεί τη μητέρα του, “μπορεί να τον περιμένει μια γροθιά”».³⁹

Στο απόσπασμα είναι δυνατόν να διακρίνουμε ψήγματα μιας υπάρχουσας σχέσης διεκδικήσεων που υπάρχει ανάμεσα στον λόγο που εκφράζεται υπέρ του κοσμικού κράτους και τον επίσημο σύγχρονο λόγο της Εκκλησίας. Σε αντιπαραβολή προς την «αναίδεια», ο πάπας προτάσσει, με το κύρος που αποπνέει η θέση του ως εκκλησιαστικού ηγέτη, την έννοια του «σεβασμού». Μέσα από την αναλογία θρησκείας-μητέρας που πραγματοποιεί, παρομοιάζει την θρησκευτική πίστη με την μητέρα, αξιοποιώντας ένα μεταφορικό σχήμα που έχουμε συνηθίσει να οικοδομείται συχνότερα για την μητέρα-πατρίδα. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ηθική νομιμοποίηση που παρέχει ο Πάπας στην λήψη μέτρων βίας, σε συγκυρίες που θεωρείται πως προσβάλλουν την πίστη του ατόμου. Εικάζω πως η τοποθέτηση του Πάπα για τον σεβασμό απέναντι στις θρησκείες εντάσσεται σε ένα γενικότερο λόγο για την προάσπιση των ήδη κεκτημένων της καθολικής Εκκλησίας, ενώ ο Πάπας μιλάει με κύρος ως εκκλησιαστικός ηγέτης σύσσωμου του καθολικού κόσμου.

³⁹ «Ολάντ: Οι μουσουλμάνοι είναι τα πρώτα θύματα του φανατισμού», *Η Αυγή*, 16 Ιανουαρίου 2015.

Τα παραπάνω αποσπάσματα λόγου εντάσσονται σε έναν γενικότερο κόμβο διασταύρωσης και αλληλεπίδρασης λόγων, στον οποίο τα δύο κύρια ιδεολογικά καθεστώτα που αναμετريούνται αφορούν από τη μια την αναγκαιότητα ύπαρξης του κοσμικού κράτους και την ενίσχυση της «ιδιωτικοποίησης» της έκφρασης του θρησκευτικού αισθήματος και από την άλλη την αναγκαιότητα για μια «περισσότερο Χριστιανική Ευρώπη», ορισμένη με βάση τις αξίες του Χριστιανισμού. Ταυτόχρονα, αντιμαχόμενοι λόγοι υψώνονται γύρω από το ζήτημα της ελευθερίας της έκφρασης και των ορίων που αυτή θα πρέπει να έχει, σε ένα ζήτημα όπου οι σχέσεις εξουσίας διαπλέκονται πυκνά. Εάν ληφθούν υπόψη οι θέσεις των Anthias και Yuval-Davis (2005), σε μία εθνική κοινότητα ανήκουν όσα άτομα καταφέρνουν να συμμορφώνονται με συγκεκριμένα τελετουργικά και πρακτικές. Η εγγάραξη περιοριστικών όρων και ο μετασχηματισμός των συνθηκών συνύπαρξης και αλληλεπίδρασης των Ευρωπαίων πολιτών, μέσα από την στροφή στις χριστιανικές αξίες, θα μπορούσε να έχει ως αποτέλεσμα την οικοδόμηση περαιτέρω αποκλεισμών προς τις μειονότητες που βρίσκονται στην Ευρώπη.

Συζήτηση

Στην προηγούμενη ενότητα τέθηκαν υπό μελέτη κι ανάλυση συνολικά 18 αποσπάσματα, αντλημένα από άρθρα των εφημερίδων *Η Αυγή* και *Η Εφημερίδα των Συντακτών*. Πρόκειται για αποσπάσματα άρθρων που δημοσιεύθηκαν στις ηλεκτρονικές εκδόσεις των δύο εφημερίδων, σε χρονικό διάστημα 30 ημερών από την τέλεση τριών επιθέσεων ισλαμιστικής τρομοκρατίας στην Ευρώπη.

Σε κάποιες περιπτώσεις, τα αποσπάσματα που εξετάστηκαν εντάσσονται εντός του σύγχρονου ελληνικού αριστερού λόγου· σε άλλες, μέσα από τον διαμεσολαβητικό ρόλο των Μέσων και ειδικότερα των συντακτικών τους ομάδων, στο κοινό των εφημερίδων παρουσιάζονται άλλοι λόγοι που αναπτύσσονται ταυτοχρόνως. Αναφορικά με την απόφαση για περίληψη και αποσπασμάτων που εντάσσονται εκτός του αριστερού λόγου, στο παρόν ερευνητικό εγχείρημα, τούτο πραγματοποιήθηκε με γνώμονα την εξέταση της πληθυντικότητας που διατρέχει τον σύγχρονο ευρωπαϊκό δημόσιο λόγο. Αλλά και καθώς θεωρήθηκε πως, μέσα από την διαμεσολάβηση στην προβολή απόψεων διαφορετικών των δικών τους, παρουσιάζεται η ευκαιρία να ερμηνευτεί και εξεταστεί περαιτέρω ο ίδιος ο αριστερός λόγος που αναπτύσσεται.

Όσον αφορά την επιλογή των ίδιων των εφημερίδων, από την άλλη, να συμπεριλάβουν διαφορετικές από τις δικές τους θέσεις, θεωρώ πως αυτό πραγματοποιήθηκε με βάση την ικανοποίηση δύο σκοπών. Είτε ως αφορμή για περαιτέρω δική τους ιδεολογική τοποθέτηση, σχολιασμό και άσκηση κριτικής στις θέσεις που παρουσιάζονται, είτε με βάση τον σκοπό της παροχής πολυπρισματικής ενημέρωσης στους αναγνώστες τους.

Η πραγματοποίηση κριτικής ανάλυσης λόγου στο σύνολο των αποσπασμάτων που εξετάσαμε, αναδεικνύει τους λόγους που παράγονται στην συγκυρία των τριών επιθέσεων. Υπογραμμίζει τις νοηματοδοτήσεις που δημιουργούνται γύρω από τους μουσουλμάνους και το Ισλάμ, τις παραδοχές που υπάρχουν γύρω από αξίες όπως η «Ελευθερία» και η «Δημοκρατία», καθώς και την κατασκευή και περιχαράκωση της σύγχρονης εθνικής και ευρωπαϊκής ταυτότητα. Επίσης, σκιαγραφεί και φωτίζει τις ιδεολογικές καταβολές των λόγων που παράγονται κι ανατροφοδοτούνται, θέτοντας με τον τρόπο αυτό υπό αμφισβήτηση φυσικοποιημένες σχέσεις εξουσίας.

Στο σημείο αυτό, θα παρουσιαστούν ορισμένες διαπιστώσεις και θα αναπτυχθούν

περαιτέρω συλλογισμοί, με βάση τον συσχετισμό των ευρημάτων της ανάλυσης με τη βιβλιογραφία στην οποία η εργασία στηρίζεται. Επίσης, θα γίνει προσπάθεια η βιβλιογραφία και η ανάλυση να συνδεθούν και με το ευρύτερο κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό συγκείμενο της δεδομένης συγκυρίας, με βάση την προσέγγιση του Fairclough.

Η πρώτη συνθήκη στην οποία εστίασε η ανάλυση ήταν η περίφημη «σύγκρουση των πολιτισμών». Σύμφωνα με την Marranci, παρά την πολυδιάστατη κριτική που της έχει ασκηθεί σε ακαδημαϊκό επίπεδο, η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών αποτελεί σε μεγάλο βαθμό κοινωνική και πολιτισμική πραγματικότητα στη Δύση (Marranci 2004, 110). Η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών εκλαμβάνει κι αναπαριστά τους «πολιτισμούς», τους οποίους αναγνωρίζει να υπάρχουν στον κόσμο σήμερα, ως στατικούς κι αμετάβλητους. Αμφισβητεί τη δυνατότητα δημιουργικής συνύπαρξης κι αλληλεπίδρασης μεταξύ τους, θεωρεί τα συστατικά τους χαρακτηριστικά πάγια και, πιο συγκεκριμένα για τη προβληματική της παρούσας διπλωματικής εργασίας, παρουσιάζει τον πολιτισμό «Ισλάμ» να εχθρεύεται τον πολιτισμό «Δύση», τμήμα του οποίου αποτελεί η Ευρώπη, θεωρώντας μια μελλοντική τους σύγκρουση αναπόφευκτη.

Τα αποσπάσματα που τέθηκαν υπό ανάλυση εκτιμώ πως υποστηρίζουν την διαπίστωση της Marranci. Κατέστη δυνατό να εντοπιστεί τόσο στο απόσπασμα του άρθρου της Σώτης Τριανταφύλλου, όσο και σε κείμενο της Ευγενίας Ηλιοπούλου μια κοινή αντίληψη περί «Ισλάμ» και «Ευρώπης» ως στατικών, αντιθετικών κι ως εκ τούτου ασυμβίβαστων μεταξύ τους οντοτήτων,. Παρότι πρόκειται για δύο αποσπάσματα άρθρων που ιδεολογικά αντλούν από δύο εξ ολοκλήρου διαφορετικές δεξαμενές (της Ηλιοπούλου από ένα αριστερό συγκείμενο, της Τριανταφύλλου από ένα ιδεολογικό περιβάλλον που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει ακόμη και «αντι-αριστερό»), αναπαράγεται εξίσου ένα διπολικό σχήμα ετερότητας, όπου το Ισλάμ κατασκευάζεται αρνητικά και γενικευτικά ως ένα αδιαφοροποίητο σύνολο.

Η ένταξη ενός τέτοιου σχήματος αναπαράστασης σε έναν ευρωπαϊκό αριστερό λόγο που παραδοσιακά τάσσεται με έμφαση κατά των διακρίσεων που υφίστανται οι μειονότητες, ανάμεσά τους και οι θρησκευτικές, θα έλεγε κανείς πως αντικατοπτρίζει με τον πλέον παραστατικό τρόπο την διάχυση του διπολικού συστήματος που προτείνει η θεωρία της «σύγκρουσης των πολιτισμών» σε πλατιά τμήματα της σύγχρονης Ευρώπης, καθώς και το πώς παραδοχές της συγκεκριμένης θεωρίας έχουν αναχθεί σε καθεστώς κοινής αλήθειας. Ίσως να πρέπει, λοιπόν, να τοποθετηθεί ένας αστερίσκος στην επισήμανση του Tzvetan Todorov, σύμφωνα με την οποία «η θεωρία της σύγκρουσης των πολιτισμών χρησιμοποιείται μόνο από όσους ωφελούνται από αυτήν». (Todorov 2009, 161). Είναι κατανοητό ότι η αναπαραγωγή του συγκεκριμένου γενικευτικού, στερεοτυπικού διπολισμού δεν ωφελεί, για παράδειγμα, τον χώρο της ευρύτερης Αριστεράς. Στην πλειοψηφία της, η ευρωπαϊκή Αριστερά αποκρίθηκε στις τρεις επιθέσεις καλώντας την Ευρώπη να μην διολισθήσει «στην ισλαμοφοβία ή σε έναν «πόλεμο πολιτισμών», ακριβώς όπως είδαμε στο πρώτο άρθρο της ανάλυσης .

Ωστόσο, η αναπαραγωγή νοηματικών ψηγμάτων που εντάσσονται στη θεωρία-θέση του Huntington και η επίκληση ερμηνειών και σημασιοδοτήσεων που εκείνη εισηγείται, μπορεί να πραγματοποιηθεί δίχως να γίνεται συνειδητά και χωρίς να εξυπηρετείται κάποια σκοπιμότητα. Αυτό συμβαίνει επειδή αφηγήματα και παραδοχές που εντάσσονται στη συγκεκριμένη θεωρία τυγχάνουν ανύψωσης σε καθεστώς κοινής αλήθειας, προστατευμένα με τον τρόπο αυτό από πιθανή κριτική και αμφισβήτηση. Έτσι, συστατικά στοιχεία της συγκεκριμένης κοσμοαντίληψης μπορούν να αναπαραχθούν και από προοδευτικά τμήματα της κοινωνίας, τα οποία θεωρητικά τίθενται απέναντι στην θεωρία της «σύγκρουσης των πολιτισμών» καθαυτή.

⁴⁰ «ΣΥΡΙΖΑ: Η βάρβαρη επίθεση στο Παρίσι να μην οδηγήσει σε έναν “πόλεμο πολιτισμών”», Η Αυγή, 8 Ιανουαρίου 2015.

Ένα δεύτερο σημείο στο οποίο αφιερώθηκε σημαντικό μέρος της ανάλυσης αφορά την έννοια της «βαρβαρότητας», με τις σημασιοδοτήσεις που της αποδίδονται και τη διευρυμένη χρήση του όρου στη συγκυρία των επιθέσεων. Στα αποσπάσματα που τέθηκαν υπό εξέταση, ο όρος χρησιμοποιήθηκε δεκάδες φορές για να περιγράψει τους δράστες των επιθέσεων ή τις πράξεις τους, και σε αυτή την περίπτωση από το σύνολο του πολιτικού φάσματος.

Η εκτίμησή μου είναι πως πρόκειται για μια έννοια που φέρει ένα σαφές ιστορικό φορτίο, έντονα φορτισμένο ιδεολογικά. Έως και σήμερα, η χρήση της επιφυλάσσεται για την περιγραφή κι αναπαράσταση συγκεκριμένων φορέων δράσης, οποίοι γενικότερα δεν μπορούν να ταυτιστούν με ό,τι οικοδομείται ως ευρωπαϊκή ή και δυτική ταυτότητα στη συγκυρία του σήμερα. Για παράδειγμα, θα μπορούσε ο συγκεκριμένος όρος να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει μια επίθεση αντίστοιχου μεγέθους, η οποία πραγματοποιείται από έναν λευκό Ευρωπαίο ή Βορειοαμερικανό άνδρα; Μια αναζήτηση στο Διαδίκτυο, για τον τρόπο με τον οποίο καλύφθηκαν οι επιθέσεις των Τίμοθι Μακ Βέι και Άντερς Μπρέιβικ, των γνωστότερων λευκών τρομοκρατών των τελευταίων δεκαετιών δεν δείχνει κάτι τέτοιο. Αντί αυτού, τη λέξη «βαρβαρότητα» βρίσκουμε όχι στα κείμενα των Μέσων που καλύπτουν τις υποθέσεις τους ή στις δηλώσεις των πολιτικών που τοποθετούνται σχετικά, αλλά στις δηλώσεις και την αλληλογραφία των δύο ανδρών με ομοϊδεάτες τους.

Ο Μπρέιβικ, μάλιστα, που ως πρωταρχική αιτία για την οποία προέβη στην επίθεσή του τον Ιούλιο του 2011, επικαλείται την ανησυχία του για «μουσουλμανοποίηση» της χώρας του, Νορβηγίας, και της Ευρώπης, δηλώνει κάποια στιγμή της δίκης του: «Η πράξη μου ήταν μια μικρή βαρβαρότητα, για να σταματήσω μια μεγάλη

βαρβαρότητα»⁴¹. Θα υποστήριζα ότι η χρήση του συγκεκριμένου όρου, στο παρόν συγκείμενο και μέσα στα αποσπάσματα των άρθρων, σηματοδοτεί την αναπαραγωγή ενός αποικιακού κι οριενταλιστικού λόγου. Πάντοτε, μαζί με τους συγκεκριμένους λόγους αναπαράγεται (και διογκώνεται ίσως) μια άνιση σχέση εξουσίας ανάμεσα σε ό,τι ορίζεται ως «Δύση» ή «Ευρώπη» και «Ανατολή». Η απόδοση της έννοιας της «βαρβαρότητας» μπορεί να γίνει σε συγκεκριμένα υποκείμενα, όχι συγκεκριμένες πράξεις και υποστηρίζει, ίσως, μια σχέση ετερότητας κι αίσθηση του ασυμβίβαστου ανάμεσα σε Ισλάμ και Ευρώπη, ανατροφοδοτώντας μια αρνητική και υποτιμητική χροιά στην αναπαράσταση του πρώτου. Και μέσα από άλλα αποσπάσματα που εξετάστηκαν μπορεί να εντοπίσει κανείς την αναμόχλευση του οριενταλιστικού και αποικιακού λόγου, κάτι άλλωστε που αφορά τον δημόσιο λόγο που παράγεται εντός της Ευρώπης συνολικότερα.

Ο Ramadan (2003) έχει περιγράψει την καθοριστική σημασία της αποτυχίας του να γίνει κατανοητό πως το Ισλάμ αποτελεί και ευρωπαϊκή θρησκεία. Γενικευτικά διπολικά σχήματα όπως η «σύγκρουση των πολιτισμών» και πρακτικές αναπαραγωγής του οριενταλιστικού και του αποικιακού λόγου συντελούν προς την αποτυχία αυτή, καθώς διαφυλάσσουν και περιχαρακώνουν μια σχέση ετερότητας που παράγεται. Ταυτόχρονα, όπως υποστηρίχθηκε νωρίτερα, πραγματοποιείται με ομογενοποιητικό κι ολοποιητικό τρόπο η φυλετικοποίηση των μουσουλμάνων. Πρόκειται, δηλαδή, για την αναγωγή τους σε ένα κοινό κι αδιαφοροποίητο σύνολο, με μόνη βάση την κοινή θρησκευτική τους ταυτότητα και με την απομάκρυνση από το πεδίο της ορατότητας των -πολλών, στη συγκυρία του σήμερα- άλλων ταυτοτήτων που συγκροτούν κάθε άτομο του σήμερα. Ο Said (2002) έχει παρουσιάσει τις πρακτικές με τις οποίες κατασκευάστηκε η αίσθηση της μοναδικότητας για το Ισλάμ ως θρησκεία διαφορετικής από τις άλλες, με τον Todorov να καταδεικνύει ως

⁴¹ “Breivik admits to acts of ‘smaller barbarism’ as trial closes”. 22.06.2012, RT. Προσβάσιμο στο: <https://www.rt.com/news/breivik-final-arguments-trial-sanity-prison-537/>

συνέπεια της εν λόγω κατασκευής τον άκαμπτο ντετερμινισμό που διέπει την πρόσληψη κι αναπαράσταση των μουσουλμάνων πλέον: «όλοι οι άλλοι δρουν για μια σειρά από λόγους, μόνο οι μουσουλμάνοι για τη θρησκεία τους» (Todorov 2009, 170). Κατά αναλογία, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι όλοι σήμερα διέπονται [έχουν/ 'φιλοξενούν'] από μια σειρά από ταυτότητες -έμφυλες, ταξικές, εθνικές, πολιτισμικές, θρησκευτικές-, αλλά η θρησκευτική ταυτότητα των μουσουλμάνων (ακόμη και αν έχουν μεταξύ τους σημαντικές διαφορές, π.χ. Σουνίτες και Σίιτες), υπερκαλύπτει τις υπόλοιπες στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνονται κι αναπαρίστανται.

Θα πρέπει, ωστόσο, να γίνει μια επισήμανση για τις συνέπειες της εν λόγω κατασκευής των μουσουλμάνων και του Ισλάμ στο χρονικό πλαίσιο του σήμερα. Όπως έχει περιγράψει ο Balibar (1991, 68), κατά την περίοδο του ευρωπαϊκού επεκτατισμού τα κυρίαρχα κοινωνικά στρώματα των ισχυρών κρατών καλλιέργησαν την ιδέα της κατωτερότητας των λαών στις αποικίες, προκειμένου να νομιμοποιήσουν τα αποικιοκρατικά τους συμφέροντα. Κατά τον Delanty, η Ευρώπη παραδοσιακά ανά τους αιώνες κατασκεύαζε μονοδιάστατα την Ανατολή, δηλαδή τους μουσουλμάνους, εξασφαλίζοντας έτσι και τον δικό της ομογενοποιητικό χαρακτήρα, κι υπερκαλύπτοντας τις εντός της διαφορές (Delanty 2016, 201). Η μεγάλη ιδιαιτερότητα στην παρούσα συγκυρία, σε όσα ο Balibar και ο Delanty αναφέρουν, είναι πως ο αποικιακός λόγος της πρώτης περίπτωσης, και ο οριενταλιστικός λόγος της δεύτερης, τότε χρησιμοποιούνταν προκειμένου να διαφυλαχθεί μια σχέση ετερότητας και να εδραιωθεί μια αίσθηση πολιτισμικής ανωτερότητας, απέναντι σε άτομα τα οποία βρίσκονταν «εκεί»: στις αποικίες και τις ανατολικές χώρες. Στη δεδομένη στιγμή, όμως, οι μουσουλμάνοι πολίτες για την αναπαράσταση των οποίων αναμοχλεύονται παραδοχές και σχήματα των δύο λόγων βρίσκονται «εδώ»: ζουν εντός της Ευρώπης.

Μπορεί να πρόκειται για Ευρωπαίους πολίτες, μετανάστες δεύτερης και τρίτης γενιάς,

μετανάστες και πρόσφυγες άρτι αφιχθέντες εξίσου. Στην αναπαράστασή τους, οι μεταξύ τους διαφορές απαλείφονται, έναντι της αρνητικά φορτισμένης κοινής τους ταυτότητας. Οι λόγοι αυτοί αναπτύχθηκαν για να κατασκευάσουν μειονεκτικά τον «άλλο»· ο «άλλος», όμως, πλέον είναι ορατός εντός της ευρωπαϊκής δημόσιας σφαίρας. Με βάση αυτή τη διαπίστωση, δημιουργείται ο εξής προβληματισμός: εάν παλιότερα, μέσα από τη λειτουργία των συγκεκριμένων πρακτικών αναπαράστασης, νομιμοποιούνταν η κοινωνική, πολιτική και οικονομική υποτέλεια ενός υποσυνόλου ατόμων, ποιά είναι η σημερινή «χρησιτικότητα» της αναπαραγωγής ενός ιδίου διπολικού σχήματος; Με την τοποθέτηση των φυλετικοποιημένων μουσουλμάνων σε ένα καθεστώς αρνητικής υπερορατότητας (Jaspal and Cinnirella 2010), σχετικές μελέτες δείχνουν πως θα μπορούσε να μιλήσει κανείς ακόμη και για απομάκρυνσή τους από τη δημόσια σφαίρα κι αποκλεισμό τους από τις κοινωνικές διεκδικήσεις.

Για παράδειγμα, ο Weinstein (2003) έχει δείξει ότι στην Αγγλία νεαροί μουσουλμάνοι που συμμετείχαν μαζί με άλλους σε κοινωνικά κινήματα γρήγορα χαρακτηρίζονταν ριζοσπαστικοποιημένοι, κι όχι επαρκώς αφοσιωμένοι στη «βρετανικότητα» (britishness), κάτι που δεν ίσχυε για τους συντρόφους με τους οποίους συστρατεύονταν. Ως αποτέλεσμα, σταδιακά οι ίδιοι ελαχιστοποιούσαν την κινηματική τους δράση, καθώς ο τρόπος με τον οποίον γίνονταν αντιληπτοί στους γύρω τους τους αποθάρρυνε. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος πως η αναπαραγωγή αυτής της εικόνας για τους νεαρούς μουσουλμάνους προσφέρει ένα υπόστρωμα νομιμοποίησης για μια πρακτική αποκλεισμού της μουσουλμανικής νεολαίας από τις κοινωνικές διεκδικήσεις; Κάνοντας μια σύνδεση με τη κλιμακούμενη συρρίκνωση των παροχών του κοινωνικού κράτους στις ευρωπαϊκές χώρες, στην ίδια χρονική συγκυρία, ο αποκλεισμός ενός σημαντικού τμήματος της νεολαίας, που θα μπορούσε να εκφράζει διεκδικήσεις, θα μπορούσαμε να πούμε πως ικανοποιεί πολιτικές σκοπιμότητες. Κατ' επέκταση, θα μπορούσε κάποιος να συσχετίσει την εν λόγω αναπαράστασή τους με το διακύβευμα του ποίος και σε τι βαθμό μπορεί να καταλαμβάνει θέση στο δημόσιο χώρο, ποίος μπορεί να διαμαρτύρεται και να διεκδικεί και, τελικά, ποιά είναι τα

αιτήματα μπορούν να διατυπωθούν σήμερα. Τα εν λόγω ερωτήματα θα πρέπει να διατυπωθούν εντεταγμένα σε ένα σύγχρονο πλαίσιο ολοένα αυξανόμενης δυσπιστίας απέναντι στο ευρωπαϊκό εθνικό κράτος. Όπως έχει διαφανεί με το παράδειγμα της κινητοποίησης Σύριων στην Ελλάδα (Ζαββού 2013), στα σύγχρονα ευρωπαϊκά κράτη δεν αναγνωρίζεται σε όλα τα υποκείμενα εξίσου το δικαίωμα «κατάληψης» τμήματος του δημόσιου χώρου για την έκφραση διεκδικήσεων.

Μια σχετική σκέψη προκύπτει και μέσα από τον συσχετισμό του ζητήματος της φυλετικοποίησης των μουσουλμάνων στη βάση μιας κοινής ταυτότητας που υπερκαλύπτει τις άλλες και με τις πρακτικές αρνητικής αναπαράστασής τους στα αποσπάσματα που εξετάσαμε. Ο Todorov (2009, 24) έχει υποστηρίξει πως στην Ευρώπη, πλέον, η κριτική που ασκείται σε μετανάστες μπορεί να γίνει λιγότερο ανεκτή· αντιθέτως, η κριτική απέναντι στο Ισλάμ μπορεί να ιδωθεί ως ένδειξη θάρρους. Ποιές είναι οι επεκτάσεις της συνθήκης αυτής στην παρούσα συγκυρία; Μπορεί, ακολούθως, η κριτική απέναντι στο Ισλάμ να λειτουργήσει ως τρόπον τινά «εργαλείο», προκειμένου να ασκηθεί η -λιγότερο ανεκτή- κριτική σε υποκείμενα που διέπονται εξίσου από την μουσουλμανική και μεταναστευτική ταυτότητα; Είναι γεγονός ότι η πλειοψηφία των ευρωπαϊκών χωρών παρέχει θεσμικά νομική προστασία κατά του λόγου και των πράξεων μίσους, εντός των οποίων περιλαμβάνονται τα περιστατικά εις βάρος μουσουλμάνων λόγω του θρησκευματός τους. Ωστόσο, τα ίδια τα περιστατικά που τους θέτουν στο στόχαστρο, συχνά αποδιδόμενα σε “αυθόρμητες αντιδράσεις” ή αιτιολογούμενα ως απόκριση στον “αποτροπιασμό απέναντι στην τρομοκρατία” δεν εκλείπουν. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, λοιπόν, πως υπάρχουν δύο παράλληλα καθεστώτα: Ενώ νομικά και επίσημα καταδικάζεται η άσκηση βίας εις βάρος μουσουλμάνων, ανεπίσημα και “συναισθηματικά” δικαιολογείται ή και αναμένεται. Κατά κάποιον τρόπο, δηλαδή, οι “συναισθηματικές” αντιδράσεις που παρακολουθούμε εσχάτως στην Ευρώπη να οδηγούν σε επιθέσεις κατά μουσουλμάνων θεωρούνται “φυσικές”, εξηγήσιμες.

Για παράδειγμα, εκατοντάδες χιλιάδες πρόσφυγες και μετανάστες φτάνουν στις ευρωπαϊκές χώρες τα τελευταία χρόνια. Μήπως η εστίαση στο κοινό τους θρήσκευμα, και η παράλειψη των μεταξύ τους διαφορών, στο δημόσιο λόγο θα μπορούσε να επιτελεί κάποια χρηστικότητα; Θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να «αιτιολογηθούν», για να παρουσιαστούν με λιγότερη ένταση ίσως, αφενός οι κρατικές αδυναμίες ορισμένων χωρών ως προς την παροχή υποστήριξης και κάλυψη βασικών αναγκών των προσφύγων, κι αφετέρου οι αποφάσεις πολλών ευρωπαϊκών χωρών να κλείσουν τα σύνορά τους, και να οξυνθεί η εντός της Ευρώπης ρητορική σχετικά με το ζήτημα της «ασφάλειας»; Σχετίζεται η αρνητική αναπαράσταση των μουσουλμάνων με την διαφορά στην περιγραφή των επιθέσεων εις βάρος τους, που επισημάνθηκε, καθώς και τη θέση αν-ασφάλειας για τους ίδιους, μέσα από την αύξηση των εις βάρος τους περιστατικών, την στιγμή που τα μέτρα ασφαλείας εντός των δύο χωρών πολλαπλασιάζονται; Φυσικά, πρόκειται απλώς για την ανάπτυξη συλλογισμών και προβληματισμών, οι οποίοι θα είχε ενδιαφέρον να διερευνηθούν σε μελλοντική ερευνητική προσπάθεια.

Μια άλλη σημαντική διαπίστωση που προκύπτει από την εξέταση των αποσπασμάτων στο περασμένο κεφάλαιο αφορά το πώς βιώνεται η εμπειρία των τριών επιθέσεων: σε εθνικό, υπερεθνικό και οικουμενικό επίπεδο. Αρχικά, ως εθνικό αναγνωρίζεται το υποκείμενο που πλήττεται από τις επιθέσεις: πρόκειται για το υποκείμενο «Γαλλία» στις δύο πρώτες περιπτώσεις, το υποκείμενο «Βέλγιο» στην τρίτη. Τη στιγμή που οι επιπτώσεις των τρομοκρατικών επιθέσεων βιώνονται έντονα, αποδίδεται μέσα από ρηματικές πρακτικές -άρθρα δημοσιογράφων, δηλώσεις πολιτικών προσώπων- σημαίνουσα σημασία στο έθνος και την εθνική κοινότητα, η οποία έχει μόλις πληγεί. Η εθνική κοινότητα αναπαρίσταται ως αρραγής, ενιαία και αδιαφοροποίητη, χρήζουσα προστασίας. Τούτο πραγματοποιείται και μέσα και από έμφυλες σημασιοδοτήσεις: η «Γαλλία», παραδείγματος χάριν, απεικονίζεται ως μητέρα-πατρίδα, ενώ παράλληλα διαγράφεται η πρέπουσα ανδρική συμπεριφορά στη παρούσα συγκυρία εκτακτότητας. Μέσα από την αναπαράσταση της εθνικής

κοινότητας σε κίνδυνο («είμαστε σε πόλεμο»), αναδεικνύεται και διασφαλίζεται ο κομβικός ρόλος του κράτους για την υπεράσπιση της εθνικής κοινότητας (στρατιωτικοποίηση).

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, διαγράφεται το υπερεθνικό-ευρωπαϊκό υποκείμενο. Το ευρωπαϊκό υποκείμενο περικλείει εντός του το εθνικό και βιώνει εξίσου τις επιθέσεις ως πλήγμα που το αφορά (π.χ. μέσα από αναφορές όπως «χτύπημα στη καρδιά της Ευρώπης» ή «η Ευρώπη σε συναγερμό»). Πρόκειται για υποκείμενο στο οποίο αναγνωρίζεται η αρμοδιότητα απόκρισης στις επιθέσεις (π.χ. «η Ευρώπη σε πόλεμο»), κάτι που υποστηρίζεται από την έντονη χρήση του α' πληθυντικού από ηγέτες ευρωπαϊκών χωρών, μέσα από την οποία τονίζεται η διαχρονική εγγύτητα των χωρών τους και η διάθεση για συμπόρευση.

Το τρίτο επίπεδο αφορά το βίωμα των επιθέσεων σε ένα οικουμενικό πεδίο. Μέσα από τα αποσπάσματα που παρουσιάσαμε, παρατηρεί κανείς το πλήγμα που έχει δεχθεί μια εθνική και υπερεθνική κοινότητα να μετουσιώνεται και ως πλήγμα οικουμενικό. Για παράδειγμα, μέσα από φράσεις όπως «συγκλονισμένος ο πλανήτης», που συχνά περιέχονται στα ρεπορτάζ, κατασκευάζεται μέσα από τη λογοθετική πρακτική μια συνθήκη κατά την οποία τα βιώματα του ευρωπαϊκού έθνους-κράτους και του ευρωπαϊκού υπερέθνους γίνονται με *ακριβώς* τον ίδιο τρόπο αισθητά από κοινότητες που βρίσκονται εκτός αυτών.

Είναι σαφές πως πρόκειται για μια σχέση ταύτισης, η οποία κατασκευάζεται από ευρωπαϊκούς φορείς λόγου, μονόπλευρα. Θα μπορούσε να εκφραστεί η εκτίμηση, ίσως, πως πρόκειται για αναπαραγωγή ενός πλαισίου ερμηνείας που αντλεί από την δεξαμενή του αποικιακού λόγου. Σύμφωνα με το πλαίσιο αυτό, το «δικό μας» πένθος δύναται να γίνει αισθητό σε οικουμενικό επίπεδο. Οι άνθρωποι στις άλλες περιοχές του πλανήτη; Μεταλαμβάνουν σε αυτές το ίδιο όσοι βρίσκονται εκτός της κοινότητάς μας; Ο Slavoj Žižek (2015) υποστηρίζει πως η ταύτιση συμπόνιας «μπορεί να

λειτουργήσει μόνο εντός συγκεκριμένων ορίων, πέρα από τα οποία μετατρέπεται σε αισχρολογία» και παρουσιάζει την δυσαναλογία στην ταύτισή που εκφράζεται με θύματα επιθέσεων σε διαφορετικές πλευρές του πλανήτη. Κάνοντας μια αναλογία με το γνωστό πλέον «Je suis Paris» υπογραμμίζει χιουμοριστικά κάνοντας, αναφερόμενος στην 11/9, πως στην ερώτηση αν «είμαστε όλοι Νεοϋορκέζοι», εκατομμύρια άνθρωποι ανά τον πλανήτη θα απαντούσαν: «Ναι, θα θέλαμε πολύ να είμαστε Νεοϋορκέζοι, δώστε μας μια βίζα!».

Υπάρχει κάποια χρηστικότητα στην ερμηνεία και, παραγωγικά μέσω του λόγου, στην πρόταση για ερμηνεία των επιθέσεων στα τρία επίπεδα που αναφέρθηκαν; Ένα γενικό αποτέλεσμα που θα μπορούσε, ίσως, να επισημανθεί ότι προκύπτει είναι η ομογενοποίηση: η απαλοιφή των διαφορών που διατρέχουν το εθνικό, το υπερεθνικό και το οικουμενικό σώμα. Στο εθνικό επίπεδο, καθώς οι εμπειρίες βιώνονται καθολικά, αποκρύπτονται οι υπαρκτές κοινωνικές και ταξικές διαφορές, οι πολιτικοί ανταγωνισμοί, οι κοινωνικές αντεκδικήσεις. Για παράδειγμα, δεν μοιράζονται όλοι οι Γάλλοι πολίτες τα ίδια συναισθήματα σχετικά με την ελευθερία της έκφρασης και την διασφάλισή της, ούτε ένιωσαν την ίδια ταύτιση με τα θύματα των επιθέσεων. Σε υπερεθνικό επίπεδο, στις προαναφερθείσες διαφορές που αποκρύπτονται προστίθενται οι ίδιες -εξίσου υπαρκτές- διαφορές μεταξύ κρατών, μεταξύ των διαφορετικών εθνικών κοινοτήτων. Θα μπορούσε η αναπαράσταση αυτής της εγγύτητας μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών να έχει και χαρακτήρα επίκλησης ή διεκδίκησης, σχετιζόμενη με την άνοδο των ευρωσκεπτικιστικών κινημάτων και του κινδύνου διάρρηξης της Ευρωπαϊκής Ένωσης;

Στο οικουμενικό επίπεδο, τέλος, κατασκευάζεται αυτή η σχέση εγγύτητας με τις υπόλοιπες περιοχές του πλανήτη, οι οποίες δεν αποτελούν μέρος της Ευρώπης, ούτε ως θεσμικής κατασκευής, ούτε ως φαντασιακής κοινότητας. Πρόκειται για μια συσχέτιση που κατασκευάζεται μονόπλευρα, μέσα από μια γενικευτική αναπαράσταση τόσο του «άλλου», όσο και των αισθημάτων του για τα γεγονότα. Θα

μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως έχει νομιμοποιητικό χαρακτήρα: αφενός για όσα συμβαίνουν τώρα, καταρρίπτοντας όποιες κριτικές πιθανόν ασκούνται για την σύγχρονη εξωτερική πολιτική της Ευρωπαϊκής Ένωσης και, αφετέρου, σε αναδρομικό επίπεδο, προσφέροντας την υποστήριξη και των παρελθοντικών στάσεων. Το τελευταίο σημείο της ανάλυσής μας εστίασε στις έννοιες της «Ελευθερίας» και της «Δημοκρατίας», οι οποίες παρουσιάζονται ως απόλυτες κι αδιαμφισβήτητες. Σε αντίθεση με το οικουμενικό βίωμα, οι δύο έννοιες κατασκευάζονται -μέσω της ρηματικής πρακτικής κυρίως πολιτικών εκπροσώπων- ως ίδιον των εθνών-κρατών και του υπερέθνους «Ευρώπη».

Οι δύο έννοιες παρουσιάζονται σε κίνδυνο: για παράδειγμα, σε αυτό συντελούν οι ρήσεις όπως «στοχεύουν τη Δημοκρατία» (χωρίς προσδιορισμό «μας»). Εάν ο ορισμός του Άντερσον για το έθνος, ως «μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» (Άντερσον 1997, 26) ευσταθεί, ο τρόπος με τον οποίο η εθνική και υπερεθνική κοινότητα δείχνουν να φαντάζονται τον εαυτό τους είναι ως συνώνυμο της «Ελευθερίας» και της «Δημοκρατίας». Οι δύο αξίες, παρουσιαζόμενες σε ένα βαθμό απόλυτο, προσωποποιούνται στο χαρακτήρα του έθνους κράτους και του υπερέθνους «Ευρώπη». Ανάγονται σε καθεστώς αλήθειας: αφού τώρα κινδυνεύουν, σημαίνει πως υπάρχουν και, σημαντικότερα, πως *προϋπήρχαν*, σε αυτό τον απόλυτο βαθμό. Είναι σημαντικό το ότι, πέραν των πολιτικών ηγετών των χωρών που αφορούν άμεσα οι επιθέσεις, την δυνατότητα να συμπεριλάβουν τη χώρα τους εντός σχήματος «Δημοκρατίας» και «Ελευθερίας» αξιοποιούν και πολιτικοί εκπρόσωποι άλλων χωρών. Κατά μια ανάγνωση, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η διευρυμένη επίκληση των δύο αξιών σηματοδοτεί περισσότερο μια ενεργητική πράξη διεκδίκησης, ακόμη και ένα «μήνυμα» στο εσωτερικό των χωρών, παρά μια καταφατική και βεβαιωτική δήλωση.

Δηλαδή, λαμβάνοντας υπόψιν ότι «κάθε κοινωνία είναι μια κατασκευή, μια

συγκρότηση, μια δημιουργία ενός κόσμου, του ιδιοκόσμου της» (Καστοριάδης 1995, 199), κι έχοντας κατά νου πως «ο λόγος παράγει ύλη», οικοδομεί σχέσεις εξουσίας και διαπλάθει την κοινωνική κατασκευή, θεωρώ πως μια πτυχή της συνεχούς επίκλησης των δύο αξιών είναι και η αποκρυστάλλωση του σε καθεστώς κοινής αλήθειας. Όπως και στην περίπτωση του γενικευμένου βιώματος σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο, με τον τρόπο αυτό αποδυναμώνεται η εστίαση σε εν εξελίξει ή υποσκάπτουσες αντεκδικήσεις εντός των χωρών. Πιθανές εντάσεις ομογενοποιούνται και εξασθενούν, ενώ το ίδιο συμβαίνει ακόμη και με τις διαφορετικές προσεγγίσεις που τυχόν υπάρχουν στο ζήτημα της ίδιας της ύπαρξης των αξιών.

Επί παραδείγματι, τι σκέψεις θα μπορούσαν να προκύψουν στην αντιπαραβολή της απολυτότητας της έννοιας της «Δημοκρατίας» με τα αποτελέσματα του ελληνικού δημοψηφίσματος του 2015 και όσα συνέβησαν με και *παρά* αυτό; Εναλλακτικά, ποιές τοποθετήσεις θα μπορούσαν να εκφραστούν στην αντιπαραβολή της Δημοκρατίας με τον σημερινό συγκεντρωτικό ρόλο της Κομισιόν; Ή στην αντιπαραβολή της «Ελευθερίας» ως συνώνυμο της Γαλλίας, με το πολύμηνο καθεστώς εκτάκτου ανάγκης και τις συχνά αναίτιες μαζικές συλλήψεις πολιτών στη Γαλλία; Όπως εξηγεί ο Fassin (2016), μέτρα ασφαλείας με την ένταση και το εύρος που λαμβάνονται σήμερα ανά την Ευρώπη, ως απόκριση στις τρομοκρατικές επιθέσεις, δεν ελήφθησαν ύστερα από τις -κατά πολύ σημαντικότερες, όσον αφορά την απώλεια ανθρώπινων ζωών- επιθέσεις στη Μαδρίτη και το Λονδίνο το 2004 και 2005, αντίστοιχα. Κι αυτό είναι κάτι που θα έπρεπε να μας προβληματίσει.

4. Συμπεράσματα

Στην παρούσα εργασία μελετούνται οι επιπτώσεις που τρεις επιθέσεις ισλαμιστικής τρομοκρατίας είχαν στην αναπαράσταση του Ισλάμ στο δυτικό φαντασιακό και στην απεικόνιση των μουσουλμάνων πολιτών στο δημόσιο λόγο. Επίσης, οι μεταβολές στον ιδεολογικό διάλογο περί Ισλάμ και Ευρώπη που βρίσκεται σε εξέλιξη, αλλά και σχετικά με τη δυνατότητα ύπαρξης ή μη ενός Ισλάμ εντός Ευρώπης. Στο πλαίσιο της συντηρητικοποίησης της Ευρώπης και της αναζωπύρωσης εθνικιστικών διεκδικήσεων και κινήματων απομονωτισμού εντός της, εξετάστηκαν οι εννοιολογήσεις και οι νοηματικές σημάνσεις που προέκυψαν, διαμεσολαβημένες μέσα από δύο ελληνικές εφημερίδες της Αριστεράς μέσα από την συγκυρία της επανεμφάνισης της ισλαμιστικής τρομοκρατίας εντός ευρωπαϊκού εδάφους πλέον.

Η μελέτη μας δομήθηκε γύρω από δύο κεντρικά ερωτήματα, που αποτέλεσαν και τους άξονες της εργασίας: εκλαμβάνοντας ως αφορμή τα τρία περιστατικά, με ποιόν τρόπο παρατηρούμε να αναπαρίσταται το Ισλάμ και με ποιόν τρόπο το ενιαίο ευρωπαϊκό οικοδόμημα; Ακολουθως, ποιοι οι λόγοι από τους οποίους αντλούν οι αναπαραστάσεις των δύο οντοτήτων και ποιά αφηγήματα του παρελθόντος αναμοχλεύονται; Πώς προκύπτει η εννοιολόγηση της εθνικής και υπερεθνικής-ευρωπαϊκής ταυτότητας; Αντιπαραβάλλοντας τον ακαδημαϊκό διάλογο με τα αποσπάσματα που εξετάσαμε, παρατηρήσαμε πως σε μεγάλο βαθμό -και ακόμη

και εντός ενός αριστερού ιδεολογικού πεδίου που αντιτάσσεται στους κάθε λογής αποκλεισμούς κατά των μουσουλμάνων και του Ισλάμ- στην περίπτωση αναπαράστασης του Ισλάμ επιστρατεύεται ένα συγκεκριμένο λογοθετικό και εννοιολογικό σχήμα. Η απεικόνιση του σχήματος διέπεται από αρνητικό πρόσημο, επιφυλάσσει στερεοτυπικές, γενικευτικές και απλουστευτικές σημάνσεις και, συχνά, αντλεί ιδεολογικά από τον αποικιακό και τον οριενταλιστικό λόγο, έως και τη θεωρία περί «σύγκρουσης των πολιτισμών». Το σχήμα αυτό ομαδοποιεί: οι μουσουλμάνοι αναπαρίστανται σε πληθυντικό αριθμό και όχι ως άτομα, γίνονται ορατοί ως ένα σύνολο κι όχι ατομικά.

Ταυτόχρονα, ακολουθήσαμε την εξέλιξη του ευρωπαϊκού ρατσισμού, περνώντας από την εστίαση στην ετερότητα της καταγωγής στην ετερότητα του θρησκευματος. Επιτυγχάνεται η φυλετικοποίηση των μουσουλμάνων, μέσα από ένα σύστημα πρόσληψης που θέτει εκτός ορατότητας τις υπόλοιπες ταυτότητες (εθνικές, ταξικές, εθνοτικές, έμφυλες) τους και της αναγωγής τους σε μια αδιαφοροποίητη ομάδα, με βάση το θρήσκευμά τους. Μάλιστα, σε κάποιο βαθμό η ετερότητα των μουσουλμάνων δύναται να αναδειχθεί και σε θεσμικό επίπεδο, καθώς η αναπαράστασή τους ως «αποξενωμένων» και «ριζοσπαστικοποιημένων», όπως συχνά γίνεται, επιρρίπτει στους ίδιους ευθύνη και υποδηλώνει τη δική τους αποστασιοποίηση από το υπόλοιπο -γενικευμένο- σύνολο.

Αναφορικά με την ευρωπαϊκή ταυτότητα, υπογραμμίστηκε ο ολοποιητικός χαρακτήρας που χαρακτηρίζει την πρόσληψη των επιθέσεων: οι επιθέσεις γίνονται θεατές εξίσου σε βαθμό εθνικό, όσο και υπερεθνικό, επιβεβαιώνοντας την παρουσία της Ευρωπαϊκής Ένωσης ως ένα σύγχρονο υπερ-κράτος που περιλαμβάνει τα κράτη της ευρωπαϊκής ηπείρου. Μέσα από το βίωμα της εμπειρίας ως εθνική, υπερκαλύπτονται οι διαφορές που διατρέχουν το κοινωνικό σώμα του έθνους κράτους. Μέσα από το βίωμα της εμπειρίας ως υπερεθνική, στις διαφορές που τίθενται σε καθεστώς αορατότητας και άρα κριτικής προστίθενται οι διαφορές που

αφορούν την ευρωπαϊκή διακυβέρνηση και τις σχέσεις των ευρωπαϊκών χωρών, ιδιαίτερα στην συγκυρία του σήμερα, και της ισχυροποίησης των ευρωσκεπτικιστικών κινημάτων. Μέσα από την επίκληση μιας σχέσης οικουμενικότητας, τώρα, όσον αφορά το βίωμα των επιθέσεων, προβάλλεται ένα σχήμα ομογενοποίησης της εμπειρίας των επιθέσεων.

Η απεικόνιση του Ισλάμ ως εγγενώς αντιθετικού προς την Δύση και την Ευρώπη, ακόμη και με την επιστράτευση βιολογικών επιχειρημάτων, δημιουργεί ένα σχήμα ασυμβίβαστης ετερότητας μεταξύ των δύο προαναφερθείσων οντοτήτων. Η αναπαράστασή του με τέτοιον τρόπο επισημαίνεται, μέσα από τη βιβλιογραφία, για το σύνολο των χωρών που έχουν μουσουλμανική μειονότητα, αλλά και για τις υπόλοιπες, όπως οι χώρες του Βίζεγκραντ. Για την εγχάραξη της συνθήκης αυτής, ο ρόλος των Μέσων είναι καθοριστικός: τα Μέσα αφιερώνουν απροσδόκητα πολύ χρόνο σε ειδήσεις με πρωταγωνιστές μουσουλμάνους, στις οποίες συνήθως φέρουν οι μουσουλμάνοι αναπαρίστανται με πρόσημο αρνητικό. Στους μουσουλμάνους δεν αποδίδεται το δικαίωμα να περιγράψουν τον εαυτό τους και παρουσιάσουν οι ίδιοι τον εαυτό τους στο δημόσιο χώρο, αλλά η αναπαράστασή τους γίνεται από τα Μέσα, μέσα από προϋπάρχοντες λόγους και αφηγήματα, όπως ο αποικιακός και ο οριενταλιστικός λόγος.

Το σώμα εργασίας, στο οποίο πραγματοποιήθηκε κριτική ανάλυση λόγου, αποτελείται από κειμενικό υλικό που δημοσιεύθηκε στην έντυπη ή ψηφιακή έκδοση δύο ελληνικών εφημερίδων της Αριστεράς: της *Αυγής* και της *Εφημερίδας των Συντακτών*. Εξετάστηκαν τόσο κείμενα των συντελεστών των δύο εφημερίδων, όσο και δηλώσεις και τοποθετήσεις στελεχών και αξιωματούχων που τοποθετούνται ιδεολογικά σε άλλο σημείο του πολιτικού φάσματος αλλά διαμεσολαβούνται στα φύλλα των δύο εφημερίδων που αποτελούν το ερευνητικό σώμα αυτής της εργασίας. Εντοπίσαμε διαφοροποιήσεις στους λόγους που παρήχθησαν αναφορικά με τις επιθέσεις, καθώς και στους λόγους μέσα από τους οποίους ήταν δυνατόν να

αναπαραχθεί μία πρόσληψη της ευρωπαϊκής ολότητας, κυρίως στο αριστερό ιδεολογικό συγκείμενο. Ωστόσο, επισημάναμε την ιδιαίτερη διάδοση της πρόσληψης της Ευρώπης ως ενιαίο οικοδόμημα και την αναγνώριση της αρμοδιότητας σε αυτήν για «απόκριση» στα τρία τρομοκρατικά χτυπήματα, καθώς και την φυσικοποίηση σημείων που ανήκουν στον οριενταλιστικό και τον αποικιακό λόγο, την ανύψωσή τους σε καθεστώς κοινής αλήθειας, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιούνται και να αναπαράγουν την συνθήκη ακριβώς που περιγράφουν.

Καταληκτικά, είδαμε πως η συνεχής επίκληση των αξιών της «δημοκρατίας» και της «ελευθερίας» σε ένα ευρωπαϊκό συγκείμενο επιτελεί λειτουργία παραγωγική, φυσικοποιώντας τις δύο αξίες ως υπαρκτές, αδιάβλητες και αδιαμφισβήτητες και εξουδετερώνοντας, κατ' ουσίαν, οποιαδήποτε κριτική θα μπορούσε να ασκηθεί ως προς την υπόστασή τους ή τα χαρακτηριστικά αυτής. Αυτό το τελευταίο έχει ιδιαίτερη σημασία στην παρούσα συγκυρία, ως προς τους σκοπούς που εξυπηρετεί και το καθεστώς αλήθειας που ισχυροποιεί.

5. Βιβλιογραφία

Ξενόγλωση

Ahmed, A. (1993). *Living Islam*. London: BBC Books.

Allen, C. (2014). "Exploring the Impact of Islamophobia on Visible Muslim Women Victims: A British Case Study." *Journal of Muslims in Europe* (3): 137-159.

Alridge, A. (2007). *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity.

Balibar, E. (2004). *Η Ευρώπη, η Αμερική, ο πόλεμος. Σκέψεις πάνω στην ευρωπαϊκή μεσολάβηση*. Αθήνα: Χρήστος Ε. Δαρδανός.

- Bleich, E. (2011). "What is Islamophobia, and how much is there? Theorizing and measuring an emerging comparative concept." *American Behavioral Scientist* (55): 1581-1600.
- Brown, M. (2006). "Comparative analysis of mainstream discourses, media narratives and representations of Islam in Britain and France prior to 9/11." *Journal of Muslim Minority Affairs* 3 (26): 297-312.
- Cheng, J. (2015). "Islamophobia, Muslimophobia or racism? Parliamentary discourses on Islam and Muslims in debates on the minaret ban in Switzerland." *Discourse & Society* 1-25.
- El Hamel, C. (2002). "Muslim Diaspora in Western Europe: The Islamic Headscarf (Hijab), the Media and Muslims' Integration in France." *Citizenship Studies* 3 (6): 293-308.
- Erdenir, B. (2010). "Islamophobia qua racial discrimination." In *Muslims in 21st Century Europe: Structural and Cultural Perspectives*, by Triandafyllidou A (ed), 27-44. London: Routledge.
- Esposito, S. (1999). *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. London: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995a). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Fairclough, N. (1995b). *Media Discourse*. London: Edward Arnold.
- Fassin, D. (2016, Μάρτιος 3). Short Cuts. *London Review of Books*. doi: <https://www.lrb.co.uk/v38/n05/didier-fassin/short-cuts>
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books
- .

- Fox, J. (2001). "Civilization, religious, and national explanations for ethnic rebellion in the Post-Cold War Middle East." *Jewish Political Studies Review* 2 (13): 177-204.
- Franz, B. (2007). "Europe's Muslim Youths: An Inquiry Into the Politics of Discrimination, Relative Deprivation, and Identity Formation." *Mediterranean Quarterly Winter* 1 (18): 89-112.
- Ganor, B. (2011). "An Intifada in Europe? A Comparative Analysis of Radicalization Processes Among Palestinians in the West Bank and Gaza versus Muslim Immigrants in Europe." *Studies in Conflict & Terrorism* 8 (34): 587-599.
- Garner, S., Saher, S. (2014). "The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia." *Critical Sociology*.
- Gessier, V. (2010). "Islamophobia: A French Specificity in Europe?" *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 2 (8): 39-46.
- Golding, P., Murdock, G. (2009). "Κουλτούρα, Επικοινωνίες και Πολιτική Οικονομία." Στο J. Curran, M. Gurevich *MME και κοινωνία*. Αθήνα: Πατάκης.
- Hafez, F. (2014). "Shifting borders: Islamophobia as common ground for building pan-European right-wing unity." *Patterns of Prejudice* (Routledge) 48 (5): 479-499.
- Hall, S. (1978). *Policing the Crises*. London: Constable.
- Halliday, F. (1996). *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London: I.B. Tauris.
- Halliday, F. (1999). "Islamophobia reconsidered." *Ethnic and Racial Studies* (22): 892-902.
- Hartman, P., Husband, C. (1974). *Racism and the Mass Media*. London: Dans-Poynter.

- Henkel, H. (2009). "Are Muslim women in Europe threatening the secular public sphere?" *Social Anthropology / Anthropologie Sociale* 4 (17): 471-479.
- Heywood, A. (2015). *Political Ideologies: An Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Huntington, S. (1998). *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. London: Touchstone Books.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations*. New York: Simon and Schuster.
- Huntington, S. (1993). "The clash of civilizations?" *Foreigner Affairs* 3 (72): 22-28.
- Hussein, S. A. (2003). "On the end of history and the clash of iilizations: a dissenter's view." *Journal of Muslim Minority Affairs* 1 (21): 25-38.
- IMDi. (2009). *Innvandrere i norske medier: Medieskapt Islam frykt ug usynlig hverdagsliv. Arssrapport 2009*. Oslo: Integvings og mang foldsdirektoratet.
- Jaspal, R, and M Cinnirella. (2010). "Media representations of British Muslims and hybridised threats to identity." *Contemporary Islam* 4: 289-310.
- Lindstad, M,, Fjelstad, O. (2005). *Av utenlandsk opprinnelse. Nye nordmenn i aviss paltene*. Kristiansand: IJ Forlaget.
- Mareš, M. (2013). "The Extreme Right's Relationship with Islam and Islamism in East-Central Europe: From Allies to Enemies." *East European Politics and Societies and Cultures* 28 (1): 205-224.
- Marranci, G. (2004). "Multiculturalism, Islam and the clash of civilisations theory: rethinking Islamophobia." *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1 (5): 105-117.
- Meer, N., Modoot, T. (2009). "Refutations of racism in the 'Muslim question'." *Patterns of Prejudice* 3-4 (43): 335-354.

- Modood, T. (2003). "Muslims and the Politics of Difference." *Political Quarterly* (Blackwell Publishing) 74: 100-115.
- Moschonas, G. (2013). "The 'broken equilibrium' in European politics: the Europe factor and the weakening of mainstream parties (with an emphasis on centre-left and radical Left parties)". Στο *The Rise of Populism and Extremist Parties in Europe, The Spinelli Group* (in collaboration with Bertelsmann Stiftung), 20-27.
- Ogan, C., Willnat, L., Pennington, R., Bashir, M. (2014). "The rise of anti-Muslim prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States." *The International Communication Gazette* (Sage Publications) 76 (1): 27-46.
- Pippidi, M., Minreuta, D. (2002). "Was Huntington right? Testing cultural legacies and the civilization border." *International Politics* 2 (93): 193-213.
- Polonska-Kimunguyi, Eva, and Marie Gillespie. 2016. "Terrorism discourse on French international broadcasting: France 24 and the case of Charlie Hebdo attacks in Paris." *European Journal of Communication* 1-16.
- Poole, E. (2002). *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London and New York: Tauris.
- Poole, E. (2002). *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: I.B. Tauris.
- Ramadan, T. (2003). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia: A Challenge For Us All*. London: Runnymede Trust.

- Ruthven, M. (2002). "Islam in the Media." Στο *Interpreting Islam*, by H Donnam. London: Sage.
- Saeed, S. (2007). "Media, Racism and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media." *Sociology Compass* 1/2 1 (2): 443-462.
- Saeed, A. (1999). "The Media and New Racisms." *Media Education Journal* (27): 19-22.
- Said, E. (1981). *Covering Islam*. London: Routledge.
- Said, E. (2003 [1978]). *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, E. (1985). "Orientalism Reconsidered." *Race and Class* (27): 1-25.
- Schiller, N. (2005). "Racialized nations, evangelizing Christianity, police states and imperial power: missing in action in Bunzl's new Europe." *American Ethnologist* 32 (4): 526-532.
- Spivak, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stolz, J. (2005). "Explaining Islamophobia: A test of four theories based on a case of a Swiss city." *Swiss Journal of Sociology* 2 (31): 547-566.
- Strabac, Z., Aalberg, T., Jenssen, A.,Valenta, M. (2016). "Wearing the veil: hijab, Islam and job qualifications as determinants of social attitudes towards immigrant women in Norway." *Ethnic and Racial Studies*.
- Van Dijk, T. (1987). *Communicating Racism: Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage.
- Van Dijk, T.. (1991). *Racism and the Press*. London: Sage.

Vanparys, N., Dirk J., Corinne T.. (2013). "The impact of dramatic events on public debate concerning accommodation of Islam in Europe." *Ethnicities* (Sage Publications) 2 (13): 209-228.

Weedon, C. (2004). *Identity and Culture*. Buckingham: Open University Press.

Weinstein, H, interview by Halef Afshar. 2008. *Interview with Halef Afshar* (November 12). doi: <http://www.york.ac.uk/ipup/projects/raceandfaith/afshar/interviews>.

Žižek, S. (2015, Φεβρουάριος 5). "In the Grey Zone". *London Review of Books*. doi: <https://www.lrb.co.uk/2015/02/05/slavoj-zizek/in-the-grey-zone>

Ελληνική

Άντερσον, Μ. (1997). *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*. Αθήνα: Νεφέλη.

Γκολφινόπουλος, Γ. (2007). "Ελληνας ποτέ...". *Αλβανοί και ελληνικός Τύπος τη νύχτα της 4ης Σεπτεμβρίου 2004*. Ιωάννινα: Ισνάφι.

Ζαββού, Α. (2013). "Ζωές εν κινδύνω: Σκέψεις πάνω στο βιοπολιτικό διακύβευμα μιας απεργίας πείνας μεταναστών." *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* Β-Γ (140-141): 87-103.

Καιρίδης, Δ. (2008). Η Ελλάδα, η Μέση Ανατολή, οι διεθνείς σχέσεις και η πολιτειολογία της γνώσης. Στο *Οριενταλισμός στα όρια: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, (επιμ. Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Δημήτρης Σταματόπουλος). Αθήνα: Κριτική.

Κουκουτσάκη, Α. (2002). *Χρήση ναρκωτικών, ομοφυλοφιλία. Συμπεριφορές μη συμμόρφωσης μεταξύ ποινικού και ιατρικού ελέγχου*. Αθήνα: Κριτική.

- Κόππα, Μ. (1997). *Οι μειονότητες στα μετα-κομμουνιστικά Βαλκάνια: Πολιτικές του κέντρου και μειονοτικές απαντήσεις*. Αθήνα: Νέα Σύνορα – Α. Α. Λιβάνη.
- Κυπαρίσσης, Μ. (2016). “Νενέκοι”, “πειθήνια πρόβατα”, “φρου φρου κι αρώματα”: Μια κριτική εξέταση του έθνους, του φύλου και της σεξουαλικότητας στους λόγους περί αντίστασης στην Ελλάδα της κρίσης μέσα από το παράδειγμα της Ελευθεροτυπίας. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Μήλλας, Η. (2008). Επικοινωνώντας με τον άλλο ή κατανοώντας τον Εαυτό: Έλληνες και Τούρκοι. Στο *Οριενταλισμός στα όρια: Από τα οθωμανικά Βαλκάνια στη σύγχρονη Μέση Ανατολή*, (επιμ. Φωτεινή Τσιμπιρίδου, Δημήτρης Σταματόπουλος). Αθήνα: Κριτική.
- Μητσός, Μ. (2015). *Οι ιστορίες θα μας σώσουν: Ένα ημερολόγιο του 2014*. Αθήνα: Πόλις.
- Μοσχονάς, Γ. (2016). Διλήμματα του ριζοσπαστισμού στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Οι μεταμορφώσεις της «άλλης» Αριστεράς. Στο *Πολιτική Επιστήμη: Διακλαδική και συγχρονική διερεύνηση της πολιτικής πράξης*. Αθήνα: Εκδόσει Ι.Δ. Σιδέρης.
- Μπαλιμπάρ, Ε. (1991). "Υπάρχει νεορατσισμός;." Στο *Φυλή, Έθνος, Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, by Ετιέν Μπαλιμπάρ and Ιμάνουελ Βάλερσταϊν. Αθήνα: Ο Πολίτης.
- Σακελλαρίου, Α. (2014). Η εκκλησία της Ελλάδας. Στο *Το “βαθύ κράτος” στη σημερινή Ελλάδα και η Ακροδεξιά: Αστυνομία, Δικαιοσύνη, Στρατός, Εκκλησία* (επιμ. Δημήτρης Χριστόπουλος). Αθήνα: Νήσος.
- Σιούλα-Γεωργουλέα, Ι. (2013). *Η δημόσια διαπρόμπευση των οροθετικών γυναικών : μια μελέτη της παραγωγικής διάστασης της εξουσίας σε πέντε (5) ελληνικούς ειδησεογραφικούς ιστότοπους*. Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο: Αδημοσίευτη διπλωματική εργασία.
- Χριστόπουλος, Δ. (2002). *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας: Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*. Αθήνα: Κριτική & KEMO.

Χριστόπουλος, Δ. (2012). *Ποιός είναι Έλληνας πολίτης;*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.

Ψύλλα, Μ. (2003). *Η πολιτική ως δράση και λόγος*. Αθήνα: Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδάνος

6. Παράρτημα

Κατάλογος άρθρων

1. «ΣΥΡΙΖΑ: Η βάρβαρη επίθεση στο Παρίσι να μην οδηγήσει σε έναν “πόλεμο πολιτισμών”», Η Αυγή, 8 Ιανουαρίου 2015.
2. «Καταδικάζει σύσσωμος ο πολιτικός κόσμος», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.
3. «Όχι ξανά η Ευρώπη “σκοτεινή ήπειρος”», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 30 Μαρτίου 2016.
4. Δημήτρης Τερζής, «Εργοστάσιο ρητορικής μίσους», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 16 Νοεμβρίου 2015.
5. Ευγενία Ηλιοπούλου, «Ηρώας ή τρομοκράτης», Η Αυγή, 27 Απριλίου 2016.
6. Άκης Φάντης, «Σε “κίτρινο” συναγερμό», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 23 Μαρτίου 2016.
7. «Μάτωσαν οι Βρυξέλλες», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.
8. «Καταδικάζει σύσσωμος ο πολιτικός κόσμος», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 22 Μαρτίου 2016.
9. Άντα Ψαρρά, «Λασάνα Μπατίλι: ήρωας χωρίς χαρτιά», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 15 Ιανουαρίου 2015.

10. «Αυλαία στο γαλλικό δράμα, νεκροί όλοι οι δράστες», Η Αυγή, 10 Ιανουαρίου 2015.
11. «Μάνουελ Βαλς: “Κοινωνικό απαρτχάιντ” στα προάστια του Παρισιού», Η Αυγή, 21 Ιανουαρίου 2015.
12. «Γαλλία: Με τιμές ηρώων κηδεύτηκαν οι τρεις αστυνομικοί», Η Αυγή, 14 Ιανουαρίου 2015.
13. «Γαλλία: Στα ίχνη των εκτελεστών», Η Αυγή, 9 Ιανουαρίου 2015.
14. «Συλλήψεις στη Γαλλία για “εξύμνηση τρομοκρατίας”», Η Αυγή, 16 Ιανουαρίου 2015.
15. «Ολάντ: Οι μουσουλμάνοι είναι τα πρώτα θύματα του φανατισμού», Η Αυγή, 16 Ιανουαρίου 2015.
16. Κώστας Ζαφειρόπουλος, «Τύφλα να’ χει η... Λεπέν», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 8 Ιανουαρίου 2015.
17. Αγγελική Μπομπούλα, «”Να δώσουμε μάχη για να διατηρήσουμε τον πολιτισμό», Η Εφημερίδα των Συντακτών, 30 Νοεμβρίου 2015.
18. «Ολάντ: Οι μουσουλμάνοι είναι τα πρώτα θύματα του φανατισμού», Η Αυγή, 16 Ιανουαρίου 2015.

